Libro: “La palabra ante el vacío:
Filosofía de Nagarjuna” de Juan Arnau

~·:| ⁞· ○º °•. ·⁞ |:·~

About

Anotaciones que hago del libro, así como algunas ideas que me nacen expresar derivado de lo que interpreto.

Nagarjuna destruyó la filosofía antes de que naciera.

6 De la Astrofísica a la filosofía oriental

Enrahonar. Quaderns de Filosofia 49, 2012 29-40

What is «Critique of Worldmaking»? Nelson Goodman's Conception of Philosophy

Lars Leeten
Universität Hildesheim
leeten@uni-hildesheim.de

Abstract

The contribution examines Goodman's conception of philosophy, in particular his remark that his project can be understood as a «critique of worldmaking». It is argued that, despite dealing with epistemological questions, the general theory of symbols and worldmaking does not answer them. Rather, it can be conceived as a practical conception comparable to Kant's critique of reason or to Wittgenstein's critique of language games, i. e., as a philosophy of world orientation. It is claimed that Goodman himself could not articulate this dimension of his position appropriately as he kept using the language of epistemology. Yet many aspects of his thinking become much clearer if they are interpreted within a non-epistemological frame.

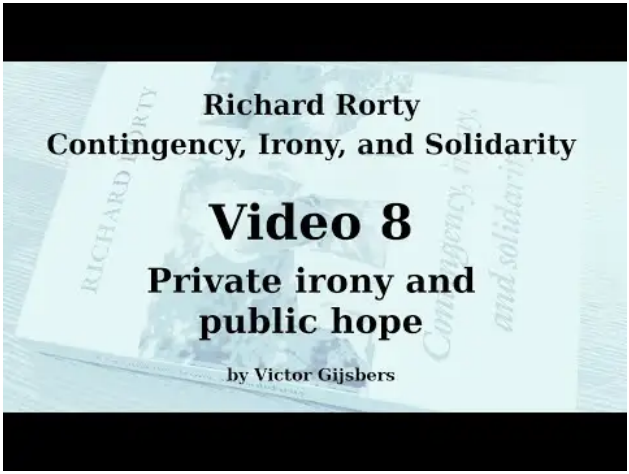
Keywords: Goodman; symbol theory; worldmaking; world orientation; world disclosure.

Resumen. *¿Qué es la «crítica de la construcción de mundos»? La concepción de la filosofía de Nelson Goodman*

Esta contribución examina la concepción de la filosofía de Goodman, concretamente su afirmación de que su proyecto puede entenderse como una «crítica de la construcción de mundos». Se argumenta que, a pesar de tratar cuestiones epistemológicas, la teoría general de los símbolos y de la construcción de mundos no las contesta. Más bien se puede considerar como una concepción práctica comparable a la crítica de la razón de Kant o a la crítica de los juegos del lenguaje de Wittgenstein, esto es, como una filosofía de la orientación del mundo. Se defiende que Goodman no podría haber articulado esta dimensión de su postura de un modo apropiado puesto que siguió usando el lenguaje de la epistemología. Ahora bien, muchos aspectos de su pensamiento son mucho más claros si se interpretan en un marco no epistemológico.

Palabras clave: Goodman; teoría de los símbolos; construcción de mundos; orientación del mundo; apertura del mundo.

8 Richard Rorty's Contingency, Irony and Solidarity - Video 8: Private Irony and Public Hope



Richard Rorty
Contingencia, ironía y solidaridad
Filosofía en Imágenes

(social) como el biológico (el poder de los genes, por ejemplo). Esta visión tiene la ventaja de acarrear un gran poder de transformación y es ese proceso de recreación, ese intercambio, ese comercio del significado, lo que constituye para el constructivista el significado en la cultura. La moneda que hace posible dicho intercambio es la razón y la idea de que el sentido puede hacerse y deshacerse.[14] De esta manera puede verse cómo el sentido puede unirnos a los demás y evitar la abolición del sentido que supondría un sentido único y totalitario. El constructivista sabe que pierde la Realidad (con mayúsculas) pero que gana muchos mundos posibles, muchas "realidades" que interaccionan unas con otras; a veces de forma cívica y dialogada, otras con violencia; en un mercado o un ágora donde las transacciones del significado logran hacer de él un elemento vivo de la cultura. La búsqueda del sentido, la carrera en pos del significado no será entonces seguir el rastro (fétido) de un animal muerto, sino correr tras las huellas y los olores de una fiera huidiza que constantemente cambia de guarida y de hábitat.

[14] El sentido requiere de continuos cuidados y es mucho más frágil que el sinsentido, que se cuida solo y, como la entropía, tiende al aumento.

Mi manera de leer a Nāgārjuna se parece a la forma en la que el constructivista lee lo real. La idea que éste se ha construido de lo real es la siguiente: No existe una realidad prístina, virgen, pura. No existe un modelo original de la realidad, sino que toda realidad es versión de una realidad anterior, toda realidad es una transformación y una recreación efectuadas sobre la base de otras realidades dadas. Lo real es, por un lado, algo ya dado, y por el otro algo que está por hacer.

La diversidad de realidades construidas es función de la diversidad de intenciones de aquellos que las construyen y de los contextos en los que llevan a cabo esa tarea. Dicha construcción sigue determinados patrones relacionados con la forma en que estructuramos la experiencia. Esos patrones son heredados culturalmente pero también son recreados continuamente por la propia cultura.

Dadas estas ideas, la interpretación del mundo no descansará en la correspondencia con "lo real", con "lo que está ahí fuera", pues no hay forma de determinar tal mundo externo ajeno a nuestras construcciones. Sin embargo, que lo real sea en parte algo fabricado, que exista eso que Nelson Goodman (1993) llama "fabricación de mundos", no significa que dicha construcción no esté condicionada. Lo está. Tiene como base un mundo cultural y biológicamente dado, su levantamiento está limitado por el carácter del mundo en el cual se inició la recreación. La filosofía se sumerge así en lo que antes se llamaba antropología (o etnografía) y hoy ha dado en llamarse *cultural studies*.

Para el constructivista no hay por tanto significados "reales" sino significados culturales que aceptamos y modificamos al adaptarlos a nuestro mundo en transformación. Con esto se evita tanto el determinismo cultural

12 Nelson Goodman Interview (1989) - Induction, Worldmaking, Symbols, & Art

encontrará algo valioso, si no hubiera dicha esperanza la búsqueda no se iniciaría. En este sentido se puede considerar que el texto es un clásico, un tipo de libro que, como ha dicho Italo Calvino, "nunca termina de decir lo que quiere decir."

Este libro ha sido un intento de actualizar el texto y liberarlo de esa otra retórica que habla de "objetos", "hechos", "verificación" y "verdad".[13] Este esfuerzo por investigar de qué manera podemos leer hoy el trabajo de Nāgārjuna hace suya la idea de que toda historia es historia contemporánea.

> […] un libro es más que una estructura verbal, o que una serie de estructuras verbales; es el diálogo que entabla con su lector y la entonación que impone a su voz y las cambiantes y durables imágenes que deja en su memoria. Ese diálogo es infinito; las palabras *amica silentia lunae* significan ahora la luna íntima, silenciosa y luciente y en la Eneida significaron el interlunio, la oscuridad que permitió a los griegos entrar en la ciudadela de Troya. La literatura no es agotable por la suficiente y simple razón de que un solo libro no lo es. El libro no es un ente incomunicado: es una relación, es un eje de innumerables relaciones. Una literatura difiere de otra, ulterior o anterior, menos por el texto que por la manera de ser leída (Borges, 1985: 157).

[13] "[La idea es que] *contar las cosas tal como son* resulta un eslogan no mucho más adecuado para la etnografía que para la filosofía después de Wittgenstein (o Gadamer), para la historia después de Collingwood (o Ricoeur), para la literatura después de Auerbach (o Barthes), para la pintura después de Gombrich (o Nelson Goodman), para la política después de Foucault (o Skinner) o para la física después de Kuhn (o Hesse). Que la 'evocación' pueda resolver el problema, o la paradoja ubicarlo, tal es evidentemente la cuestión" (Geertz, 1989: 147).

14 Según Italo Calvino, un texto clásico es...

Un texto *clásico* es aquel que *nunca termina de decir lo que quiere decir*...

The Narrative Construction of Reality

Jerome Bruner

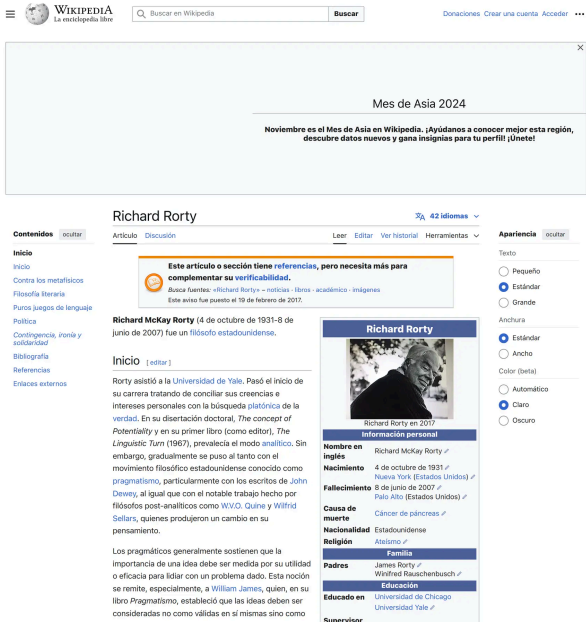
I

Surely since the Enlightenment, if not before, the study of mind has centered principally on how man achieves a "true" knowledge of the world. Emphasis in this pursuit has varied, of course: empiricists have concentrated on the mind's interplay with an external world of nature, hoping to find the key in the association of sensations and ideas, while rationalists have looked inward to the powers of mind itself for the principles of right reason. The objective, in either case, has been to discover how we achieve "reality," that is to say, how we get a reliable fix on the world, a world that is, as it were, assumed to be immutable and, as it were, "there to be observed."

This quest has, of course, had a profound effect on the development of psychology, and the empiricist and rationalist traditions have dominated our conceptions of how the mind grows and how it gets its grasp on the "real world." Indeed, at midcentury Gestalt theory represented the rationalist wing of this enterprise and American learning theory the empiricist. Both gave accounts of mental development as proceeding in some more or less linear and uniform fashion from an initial incompetence in grasping reality to a final competence, in one case attributing it to the working out of internal processes or mental organization, and in the other to some unspecified principle of reflection by which—whether through reinforcement, association, or conditioning—we came to respond to the world "as it is." There have always been dissidents who

Critical Inquiry 18 (Autumn 1991)
© 1991 by The University of Chicago. 0093-1896/91/1801-0001$01.00. All rights reserved.

This content downloaded from 128.135.012.127 on November 01, 2016 09:25:40 AM
All use subject to University of Chicago Press Terms and Conditions (http://www.journals.uchicago.edu/t-and-c).


Wikipedia
La enciclopedia libre
Buscar en Wikipedia
Buscar
Donaciones Crear una cuenta Acceder
Mes de Asia 2024
Noviembre es el Mes de Asia en Wikipedia. ¡Ayúdanos a conocer mejor esta región, descubre datos nuevos y gana insignias para tu perfil! ¡Únete!
Richard Rorty
42 idiomas
Contenidos ocultar
Inicio
Contra los metafísicos
Filosofía literaria
Puros juegos de lenguaje
Política
Contingencia, ironía y solidaridad
Bibliografía
Referencias
Enlaces externos
Artículo Discusión
Leer Editar Ver historial Herramientas
Apariencia ocultar
Texto
Pequeño
Estándar
Grande
Anchura
Estándar
Ancho
Color (beta)
Automático
Claro
Oscuro
Este artículo o sección tiene referencias, pero necesita más para complementar su verificabilidad.
Busca fuentes: «Richard Rorty» – noticias · libros · académico · imágenes
Este aviso fue puesto el 19 de febrero de 2017.
Richard McKay Rorty (4 de octubre de 1931-8 de junio de 2007) fue un filósofo estadounidense.
Inicio [editar]
Rorty asistió a la Universidad de Yale. Pasó el inicio de su carrera tratando de conciliar sus creencias e intereses personales con la búsqueda platónica de la verdad. En su disertación doctoral, The concept of Potentiality y en su primer libro (como editor), The Linguistic Turn (1967), prevalecía el modo analítico. Sin embargo, gradualmente se puso al tanto con el movimiento filosófico estadounidense conocido como pragmatismo, particularmente con los escritos de John Dewey, al igual que con el notable trabajo hecho por filósofos post-analíticos como W.V.O. Quine y Wilfrid Sellars, quienes produjeron un cambio en su pensamiento.
Los pragmáticos generalmente sostienen que la importancia de una idea debe ser medida por su utilidad o eficacia para lidiar con un problema dado. Esta noción se remite, especialmente, a William James, quien, en su libro Pragmatismo, estableció que las ideas deben ser consideradas no como válidas en sí mismas sino como
Richard Rorty
Richard Rorty en 2017
Información personal
Nombre en inglés Richard McKay Rorty
Nacimiento 4 de octubre de 1931 Nueva York (Estados Unidos)
Fallecimiento 8 de junio de 2007 Palo Alto (Estados Unidos)
Causa de muerte Cáncer de páncreas
Nacionalidad Estadounidense
Religión Ateísmo
Familia
Padres James Rorty Winifred Rauschenbusch
Educación
Educado en Universidad de Chicago Universidad Yale
Supervisor

llegamos a darle significado a la experiencia, y es aquí donde podemos ver al escolástico budista como un pariente cercano del constructivista.[11]

El motor de la dramatización del yo que Nāgārjuna lleva a cabo no es ya la vieja cuestión del sufrimiento, sino la indeterminabilidad del mundo en el que vivimos. Así, he intentado ver en su obra una narrativa antes que una filosofía. Una "manera de hablar", una retórica y un estilo antes que un sistema teórico o un edificio conceptual donde todo encaja. Esa retórica es indisociable de una "manera de mirar" y toda una serie de *tecnologías del yo* destinadas a lograr lo que los budistas consideraban más estimado o valioso. He adoptado la idea de que la narrativa es un modo de conocer primario y me he dejado guiar por la que considero la mejor definición concisa de lo que es una narrativa: "aquello que se ocupa de las vicisitudes de la intención" (Bruner). Esto me ha llevado a ver cómo los textos de Nāgārjuna derivan del pragmatismo (lo que uno intenta hacer con un texto) hacia el constructivismo (las realidades que el texto crea).

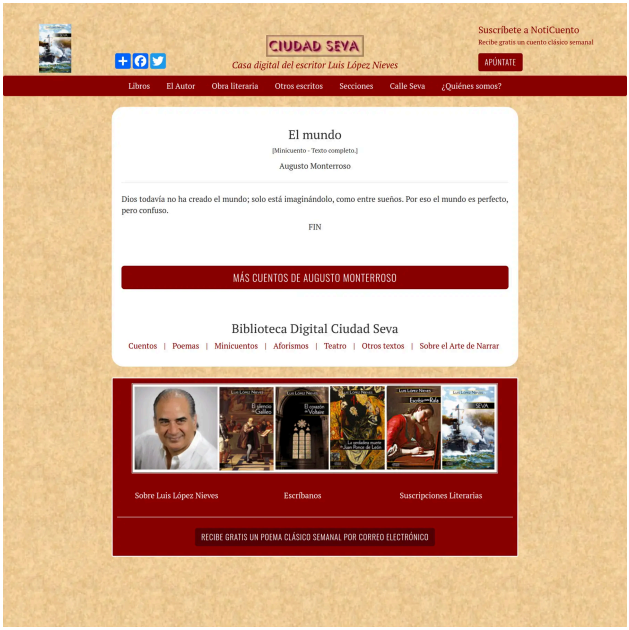
He usado muchas de las ideas de Bruner en este trabajo, entre ellas la idea de que no actuamos directamente sobre el mundo sino sobre las creencias que mantenemos sobre el mundo, la idea de que el hombre desde que nace es un activo y apasionado creador del significados y que la mente humana no puede verse de ningún modo como algo independiente de la cultura, algo desnudo o "natural" a lo que se le añade la cultura y el lenguaje (Bruner, 1998). He utilizado también la idea de Luis O.

[11] Un cuento brevísimo de Augusto Monterroso ilustra de forma espléndida la visión constructivista. Se titula "El Mundo" y es tan breve que cabe en esta nota: "Dios todavía no ha creado el mundo; sólo está imaginándolo, como entre sueños. Por eso el mundo es perfecto, pero confuso."

Según Jerome Bruner la "narrativa" se define como:

Narrativa

Aquello que se ocupa de las vicisitudes de la intención.


CIUDAD SEVA
Casa digital del escritor Luis López Nieves
Suscríbete a NotiCuento
Recibe gratis un cuento clásico semanal
APÚNTATE
Libros
El Autor
Obra literaria
Otros escritos
Secciones
Calle Seva
¿Quiénes somos?
El mundo
[Minicuento - Texto completo.]
Augusto Monterroso
Dios todavía no ha creado el mundo; solo está imaginándolo, como entre sueños. Por eso el mundo es perfecto, pero confuso.
FIN
MÁS CUENTOS DE AUGUSTO MONTERROSO
Biblioteca Digital Ciudad Seva
Cuentos | Poemas | Minicuentos | Aforismos | Teatro | Otros textos | Sobre el Arte de Narrar
Sobre Luis López Nieves
Escríbanos
Suscripciones Literarias
RECIBE GRATIS UN POEMA CLÁSICO SEMANAL POR CORREO ELECTRÓNICO

militud de dicha narración: el que sea aceptada o no como verdad.[9]

El constructivista ve en lo que se da por supuesto, en lo dado, el candidato más cualificado al título de "lo real" (Rorty). Reconoce, con el psicólogo, que el espíritu tiende a considerar como realidad aquello que le es más habitual y cuya contemplación le exige menos esfuerzo (Ortega y Gasset). Y es en este punto donde el significado no puede desligarse de la cultura. Lo familiar es lo primero y por ser lo que vino antes lo consideramos más "real".[10] Lo primero toma muchas formas en psicología: el inconsciente para Freud, la infancia para Piaget. Pero es claro que cada tradición cultural convierte su pasado, su historia, en un modo de verdad, de fundamento. Pertenecer a una cultura significa compartir todo un caudal de suposiciones. Chesterton, con su habitual sentido del humor, decía que aceptar la tradición era como conceder derecho de voto a la más oscura de las clases sociales: la de nuestros antepasados. Toda "verdad" es resultado de esa fidelidad.

Cómo conocer la verdad ha sido el interrogante de la filosofía a lo largo de gran parte de la historia del pensamiento. Cómo construimos esa verdad es la pregunta moderna a la que me refiero. La construcción de una verdad y de una realidad budista fue el trabajo al que Nāgārjuna dedicó sus empeños. El problema de la verdad se retira para dejar paso a la cuestión de cómo

[9] Para el constructivista, el descubrimiento de la antimateria por Paul, de forma teórica, con un papel y un lápiz, y su posterior *localización* experimental, es un buen ejemplo de "construcción de mundos". El constructivista cree que considerar la verdad como una creación cultural acarrea más ventajas que desventajas. No tiene inconveniente en reconocer que hay tantas verdades como mundos posibles.

[10] Un ejemplo narrativo: *La noche boca arriba* de Julio Cortázar.

El Constructivismo: Una Visión General

Definición Fundamental

El constructivismo es una **teoría del conocimiento que plantea que los individuos construyen activamente su comprensión y conocimiento del mundo a través de experimentar cosas y reflexionar sobre esas experiencias**. Es decir, **el conocimiento no se recibe pasivamente, sino que se construye activamente por el sujeto cognoscente**.

Principios Fundamentales

1. Construcción Activa

- **El conocimiento se construye, no se transmite**
- Ejemplo práctico: Un niño aprendiendo sobre la gravedad al jugar con diferentes objetos y ver cómo caen.

2. Conocimiento Previo

- **Los nuevos conocimientos se construyen sobre la base de aprendizajes anteriores**
- Ejemplo teórico: Para entender ecuaciones algebraicas complejas, primero necesitamos comprender operaciones básicas.

3. Interacción Social

- **El aprendizaje es un proceso social que ocurre a través de la interacción con otros**
- Ejemplo práctico: Estudiantes debatiendo en clase y construyendo juntos su comprensión de un tema.

Autores Relacionados

I. **Jean Piaget**

- Desarrolló la teoría del constructivismo cognitivo
- Énfasis en las etapas del desarrollo cognitivo

II. **Lev Vygotsky**

- Propuso el constructivismo social
- Concepto de "Zona de Desarrollo Próximo"

III. **Jerome Bruner**

- Aprendizaje por

III.
- descubrimiento
- Importancia del contexto cultural

Aplicaciones Prácticas

En Educación

- Aprendizaje basado en proyectos
- Experimentos de laboratorio
- Debates y discusiones grupales
- Resolución de problemas reales

En Psicoterapia

- Terapia cognitivo-conductual
- Construcción de narrativas personal
- Reestructuración de creencias

Ejemplos Cotidianos de Construcción del Conocimiento

I. **Aprendizaje de un Idioma**

I.
- Construcción gradual del vocabulario
- Comprensión progresiva de la gramática
- Interacción con hablantes nativos

II. **Aprendizaje de la Cocina**

- Experimentación con ingredientes
- Aprendizaje de errores previos
- Construcción de técnicas propias

Complementos Filosóficos

- **Kant**: Su idea de que la mente estructura activamente la experiencia
- **John Dewey**: Énfasis en el aprendizaje experiencial
- **Ernst von Glasersfeld**: Constructivismo radical

Críticas y Limitaciones

- **No todo conocimiento puede ser construido** individualmente
- Necesidad de cierta **instrucción directa** en algunos casos
- El proceso puede ser **más lento** que otros métodos de aprendizaje

Conclusión

El constructivismo representa una **visión fundamental sobre cómo los seres humanos aprenden y construyen su comprensión del mundo**. Su importancia radica en reconocer el papel activo del aprendiz y la naturaleza social del conocimiento.

dentro de ese juego del lenguaje.[3] Este lenguaje puede ser el matemático, el jurídico, el gramatical o el de la física. Como ya se dijo, es verdad que dos más dos son cuatro, que hay frases gramaticalmente mal construidas, que va contra la ley el atraco a mano armada, que la atracción gravitatoria es inversamente proporcional al cuadrado de la distancia y que la luz tiene una naturaleza dual onda/corpúsculo. Esto no nos debería llevar a la conclusión errónea de creer que el mundo habla un lenguaje (Rorty, 1991). Somos nosotros, los seres humanos, los que hablamos lenguajes que proyectamos sobre el mundo. Estas proyecciones nos ayudan a ordenar hechos y experiencias, y ese orden facilitará su comprensión. El mundo se humaniza y podemos decir con toda seguridad que en estos lenguajes ciertamente hay verdades.[4]

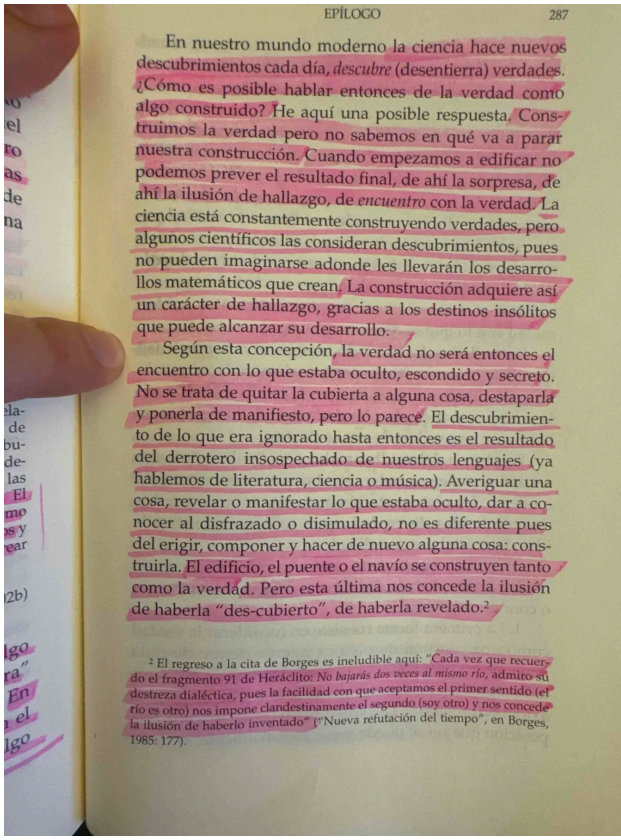
Esto sería lo que el madhyamaka llama verdad convencional: (saṃvṛti-satya), una verdad sujeta a esa humana convención que son los lenguajes y que se funda en la consistencia (coherencia) respecto a los axiomas o a las reglas del juego.[5] Pero hete aquí que los lenguajes son realidades abiertas, abiertas a algo que las trasciende. Llegamos así a la segunda concepción de la verdad.

2. La segunda forma de concebir la verdad es ciertamente paradójica pero no por ello menos racional que la primera. Consiste en considerar "verdad" a aquello que queda fuera de un determinado juego de lenguaje (o de todos los lenguajes). La "verdad" como lo inconcebible,

[3] Racionalmente significa entonces aquí: "siguiendo tales reglas y axiomas".

[4] Esta primera forma de considerar la verdad puede tener, en su versión fuerte, un corolario que afirma que donde no hay lenguaje no hay proposiciones (que puedan ser verdaderas o falsas) y por tanto no tiene sentido hablar de "verdad".

[5] La imagen de consistencia remite a otro de los significados de verdad que hemos citado al principio, el de algo sólido, estable y duradero.



EPÍLOGO 287

En nuestro mundo moderno la ciencia hace nuevos descubrimientos cada día, *descubre* (desentierra) verdades. ¿Cómo es posible hablar entonces de la verdad como algo construido? He aquí una posible respuesta. Construimos la verdad pero no sabemos en qué va a parar nuestra construcción. Cuando empezamos a edificar no podemos prever el resultado final, de ahí la sorpresa, de ahí la ilusión de hallazgo, de *encuentro* con la verdad. La ciencia está constantemente construyendo verdades, pero algunos científicos las consideran descubrimientos, pues no pueden imaginarse adonde les llevarán los desarrollos matemáticos que crean. La construcción adquiere así un carácter de hallazgo, gracias a los destinos insólitos que puede alcanzar su desarrollo.

Según esta concepción, la verdad no será entonces el encuentro con lo que estaba oculto, escondido y secreto. No se trata de quitar la cubierta a alguna cosa, destaparla y ponerla de manifiesto, pero lo parece. El descubrimiento de lo que era ignorado hasta entonces es el resultado del derrotero insospechado de nuestros lenguajes (ya hablemos de literatura, ciencia o música). Averiguar una cosa, revelar o manifestar lo que estaba oculto, dar a conocer al disfrazado o disimulado, no es diferente pues del erigir, componer y hacer de nuevo alguna cosa: construirla. El edificio, el puente o el navío se construyen tanto como la verdad. Pero esta última nos concede la ilusión de haberla "des-cubierto", de haberla revelado.[2]

[2] El regreso a la cita de Borges es ineludible aquí: "Cada vez que recuerdo el fragmento 91 de Heráclito: *No bajarás dos veces al mismo río*, admiro su destreza dialéctica, pues la facilidad con que aceptamos el primer sentido (el río es otro) nos impone clandestinamente el segundo (soy otro) y nos concede la ilusión de haberlo inventado" ("Nueva refutación del tiempo", en Borges, 1985: 177).

La esencia de la persona radica en lo que le falta. No estamos acabados ni somos seres completos. Lo que nos falta se atisba pues en el horizonte y hacia ello nos dirigimos. Pasión de futuro y voto de bodhisattva convergen en esta perspectiva. El hombre no tiene una esencia sino que va hacia ella, tiende hacia ella y su espíritu no es otra cosa que el ánimo de inventar entusiasmos que mantengan viva esa marcha.

Nāgārjuna tiende hacia un no dualismo (advaya) (anticipando el vedānta advaita), sin que esto quiera decir que logre renunciar del todo a las oposiciones binarias (sin éstas el pensamiento no es posible). Como ya se [illegible] su esfuerzo consiste en quitarse de encima cier-

La esencia de la persona radica en lo que le falta.

poeta. De ahí que los sistemáticos nieguen a Nietzsche o a Heidegger la condición de filósofos.

Aunque Nāgārjuna no lo expresara así, yo diría que, en sentido estricto, no propone una "teoría del vacío". Atribuirle una teoría del vacío o una teoría cualquiera es malentender su forma de entender la vacuidad. Lo que Nāgārjuna propone es una "manera de hablar" mādhymika y un estilo del pensamiento.[58]

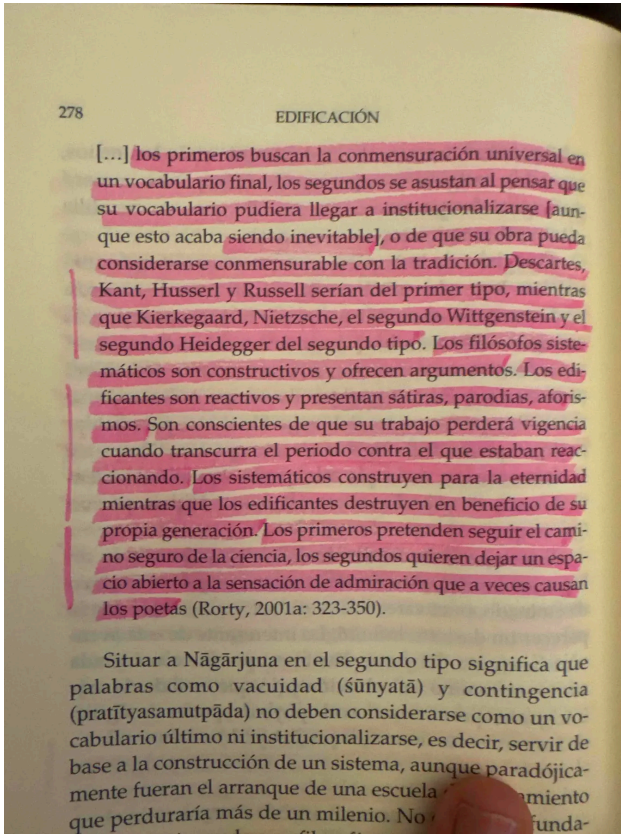
Ese estilo es más una herramienta que un conocimiento. Es una manera de arreglárselas con los discursos, con lo que se dice, y una forma de ver cómo están articulados y cómo siempre es posible su desmantelamiento. No se trata por tanto de decir "cómo las cosas son" (pues no son de ninguna forma determinada), sino de hacer que nuestra manera de hablar coincida de alguna manera con el mundo para desenvolvernos mejor en él. Pero decir "coincida" no implica que lo "refleje" o "descubra", sino más bien que tenga el mismo carácter o un humor parecido.

¿Hay más un deseo de edificación que un deseo de verdad en Nāgārjuna? Me inclino a decir que sí, pero soy consciente de que esas dos funciones son difícilmente separables. Después de todo, y pese a sus afirmaciones, Nāgārjuna defiende una verdad por encima de las demás y su filosofía está ligada a las tradiciones indias del debate que son dogmáticas y pedagógicas al mismo tiempo. Por otro lado, la tensión entre edificación y verdad no tiene por qué significar la adopción de un compromiso (me comprometo con tal proposición) o la "resolución"

[58] "Estilo": (diccionario Julio Casares) Manera de expresar el pensamiento por medio de la palabra hablada o escrita, por lo que respecta a la elección de vocablos y de giros, que dan al lenguaje carácter de gravedad o llaneza o lo hacen especialmente adecuado para ciertos fines.

Un pensador sin paradoja es

como un amante sin pasión.



278 EDIFICACIÓN

[…] los primeros buscan la conmensuración universal en un vocabulario final, los segundos se asustan al pensar que su vocabulario pudiera llegar a institucionalizarse [aunque esto acaba siendo inevitable], o de que su obra pueda considerarse conmensurable con la tradición. Descartes, Kant, Husserl y Russell serían del primer tipo, mientras que Kierkegaard, Nietzsche, el segundo Wittgenstein y el segundo Heidegger del segundo tipo. Los filósofos sistemáticos son constructivos y ofrecen argumentos. Los edificantes son reactivos y presentan sátiras, parodias, aforismos. Son conscientes de que su trabajo perderá vigencia cuando transcurra el periodo contra el que estaban reaccionando. Los sistemáticos construyen para la eternidad mientras que los edificantes destruyen en beneficio de su propia generación. Los primeros pretenden seguir el camino seguro de la ciencia, los segundos quieren dejar un espacio abierto a la sensación de admiración que a veces causan los poetas (Rorty, 2001a: 323-350).

Situar a Nāgārjuna en el segundo tipo significa que palabras como vacuidad (śūnyatā) y contingencia (pratītyasamutpāda) no deben considerarse como un vocabulario último ni institucionalizarse, es decir, servir de base a la construcción de un sistema, aunque paradójicamente fueran el arranque de una escuela [illegible]miento que perduraría más de un milenio. No [illegible]funda-

mādhyamika vive, en el nivel filosófico, de los restos, como los antiguos monjes mendicantes. Debe comer/deconstruir lo que cae en su escudilla, y en su escudilla caerán sobre todo ataques (venenos).

El regreso de la impermanencia como concepto central convierte a los mādhyamika en una raza de viajeros. Su discurso no se estabiliza nunca y no toma posesión de un lugar —de un "saber". La práctica de sus "verdades" se traduce en un conversar, en una "manera de hablar" (o de escribir). Pero el mādhyamika rompe la discusión, se retira. Rompe las reglas del juego filosófico; para hablar hay que querer decir algo, tener una opinión. Rompe así la comunicación, de la que sólo queda el puro movimiento de salir, de abandonar un sistema de lugares por un "no sé qué".

Este espacio hacia donde el mādhyamika sale es un lugar sin límites, pues no tiene un centro y es un espacio diseminado, pues carece de sentido. Un afuera que puede parecer un desierto infinito. Lo interesante de esta aventura insensata del pensamiento es que fue considerada como un camino de salvación y, lo que es todavía más intrigante, que naciera con el apoyo del poder de alguno de los monarcas de su tiempo (RA y SL).

Los conceptos pueden tener como referentes a las cosas si éstas permanecen fieles a sí mismas el tiempo necesario para que pueda enunciarse algo de ellas. Para apoderarse de lo que se está moviendo, para convertirlo en historia o hacer su historia, hay que detenerlo. Si el movimiento mismo es su aliento, hay que matarlo. Para apoderarse del nómada y "situarlo" hay que enterrarlo o encarcelarlo. Como ya se dijo, la mejor exposición del madhyamaka consistiría en una representación, una interpretación (escénica) de sus métodos y su retórica: una ficción teatral más que un ensayo, una puesta en escena de sus "maneras de hablar". Śāntideva, cuenta la leyenda, ascendió a los cielos al pronunciar las palabras cumbre del BCA, una dramatización literal. En el caso presente, honrar a los mādhyamika significa enterrarlos. Su utopía supone una labor infinita: rechazar sucesivamente todo lugar singular. Paradoja: se sitúan en un no-lugar. Gastan su tiempo y esfuerzos en "desligarse" de las atribuciones que les asignan sus interlocutores. Pasión por des-ligarse, neti neti, por lo ab-soluto. Pasión que no acaba nunca, que no tiene fin. Objeción: resulta difícil ver cómo puede llevar a la quietud (śānta).

En sentido estricto el madhyamaka es más una metodología que una teoría, una manera de proceder con lo que pensamos que un edificio conceptual. Por eso hacer la historiografía del madhyamaka es en cierto sentido traicionar su espíritu. Elaborar una tesis sobre los que carecieron de tesis es, por lo menos, problemático. Del mismo modo que no podemos asignar al mendigo una profesión, una "posición", no podemos asignar al mādhyamika un credo. Idealismo, nihilismo, absolutismo, escepticismo, etc., son "profesiones" que le resultan tan ajenas como el traje y los horarios al mendigo. El

aunque carente de naturaleza propia por ser resultado de ciertas condiciones, está comprometida con la tarea de establecer el ser-carente-de-naturaleza-propia de las cosas (VV: 22).

Es decir, aun siendo dependiente de condiciones y por tanto vacía, esa "manera de hablar" tiene una función, sirve a un propósito; pero esto no quiere decir que sea un vocabulario último ni algo no contingente. Del mismo modo que el carro sirve para transportar o el vestido para proteger del frío, esa manera de hablar sirve al propósito del despertar y es por tanto edificante.

Anitya: la fugacidad de las cosas

Pero el mādhyamika lejos de perderse en la multitud (y andar con la cabeza gacha mendigando con su escudilla) parece a veces provocarla. Este discurso peregrino o estos "peregrinos del decir" que hacen del discurso un itinerario, convierten su nomadismo filosófico en la encarnación, en el ámbito teológico, de un concepto central en el budismo antiguo y que fue considerado origen del dolor en el plano de la existencia: la impermanencia (anitya). Este sustraerse a toda apropiación del saber, se acerca a una suerte de absolutismo: lo completamente desligado, aunque los lazos del mādhyamika nunca terminarán de romperse pues está encadenadó a lo que dicen (sufren) los demás debido a su compromiso soteriológico. Los necios del mundo nunca dejarán de hablar, y sus palabras necesitarán ser desarticuladas continuamente: labor infinita, como en el voto del bodhisattva.

Kant – Filosofía Moderna – Juicios a priori y a posteriori – juicios sintéticos a priori

Imanuel Kant

(1724-1804)

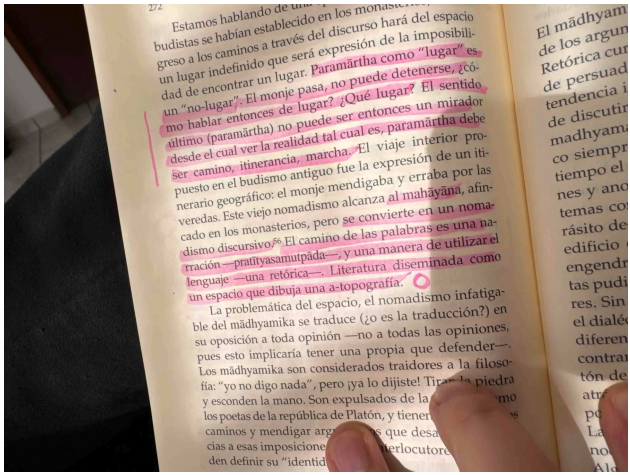
HISTORIA DE LA FILOSOFÍA – VOCABULARIO FILOSÓFICO KANT

Ejercicios – **Resumen de su pensamiento**

Influencias y repercusiones

Conceptos fundamentales explicados

Imanuel Kant (1724-1804) HISTORIA DE LA FILOSOFÍA – VOCABULARIO FILOSÓFICOKANT Ejercicios – Resumen de su pensamiento Influencias y repercusiones Conceptos fundamentales explicados Juicios a priori Juicios o proposiciones que tienen su origen en el ejercicio de la razón pura y no en la experiencia. Son universales y necesarios. Juicios sintéticos a priori Juicios extensivos e informativos […]



grinar de la comunidad en tiempos del Maestro, que ahora toma la forma de una mudanza de lo convencional al sentido último.[54] Ese sentido último, paramārtha, no es un "lugar", pero está marcado con conceptos trasplantados de lo samvṛti (lugares comunes) y vocablos metaforizados. El recorrido substituye al lugar geográfico estable. Hay que preparar de nuevo el hatillo y lanzarse a los caminos.

Quevedo escribió que la voz griega utopía significaba "no hay tal lugar". Ese no-lugar bien podría llamarse paramārtha. La dramatización que se ofrece en este espacio tampoco es asible, por eso su comentario debe ser necesariamente impresionista y quizá esto no sea un defecto. El discurso del mahāyāna reclama un viaje, a través de su literatura, más que una "comprensión". El discurso no puede detenerse. Toda parada, toda afirmación (en el terreno), todo establecimiento (en el enunciado) es, cuando menos, arbitrario.[55]

[54] Utilizando un símil del álgebra se podría decir que el MK funciona como una matriz que pretende realizar el traslado de un sistema de referencia a otro. En sí misma esta matriz es inocua, carece de contenidos semánticos, se trata de un álgebra que ayuda a realizar esta transformación. Las variables físicas de esta matriz serían los preceptos budistas, y con ellos se introduce un sentido (la erradicación del dolor) en esta operación. Este suprimir el dolor sería el significado físico de la transformación de sistemas de referencia que pretende esta "manera de hablar".

[55] Al igual que la fractura del psicoanálisis se encuentra en cuando detener la asociación de ideas (según Wittgenstein ese lugar es siempre arbitrario), aquí tampoco parece posible detenerse. Las matemáticas detienen sus demostraciones en función de un significado físico extraíble (visible), una ecuación simplificada ($E=mc^2$) puede decirnos algo, tiene un sentido físico claro. Una ecuación complicada es opaca. La demostración matemática se detiene cuando se hace trasparente, cuando el signo recupera una capacidad referencial que parecía perdida, cuando se ve "el sentido físico" de la expresión abstracta. El sentido, como en el psicoanálisis, está en la parada. En la antropología del budismo ese sentido se encuentra en otra parada, los monasterios, manantiales del saber budista, los monasterios sustituyeron a los campamentos en los que se establecían los monjes errant[illegible]

grinar de la comunidad en tiempos del Maestro, que ahora toma la forma de una mudanza de lo convencional al sentido último.[54] Ese sentido último, paramārtha, no es un "lugar", pero está marcado con conceptos trasplantados de lo samvrti (lugares comunes) y vocablos metaforizados. El recorrido substituye al lugar geográfico estable. Hay que preparar de nuevo el hatillo y lanzarse a los caminos.

Quevedo escribió que la voz griega utopía significaba "no hay tal lugar". Ese no-lugar bien podría llamarse paramārtha. La dramatización que se ofrece en este espacio tampoco es asible, por eso su comentario debe ser necesariamente impresionista y quizá esto no sea un defecto. El discurso del mahāyāna reclama un viaje, a través de su literatura, más que una "comprensión". El discurso no puede detenerse. Toda parada, toda afirmación (en el terreno), todo establecimiento (en el enunciado) es, cuando menos, arbitrario.[55]

[54] Utilizando un símil del álgebra se podría decir que el MK funciona como una matriz que pretende realizar el traslado de un sistema de referencia a otro. En sí misma esta matriz es inocua, carece de contenidos semánticos, se trata de un álgebra que ayuda a realizar esta transformación. Las variables físicas de esta matriz serían los preceptos budistas, y con ellos se introduce un sentido (la erradicación del dolor) en esta operación. Este suprimir el dolor sería el significado físico de la transformación de sistemas de referencia que pretende esta "manera de hablar".

[55] Al igual que la fractura del psicoanálisis se encuentra en cuando detener la asociación de ideas (según Wittgenstein ese lugar es siempre arbitrario), aquí tampoco parece posible detenerse. Las matemáticas detienen sus demostraciones en función de un significado físico extraíble (visible), una ecuación simplificada ($E=mc^2$) puede decirnos algo, tiene un sentido físico claro. Una ecuación complicada es opaca. La demostración matemática se detiene cuando se hace trasparente, cuando el signo recupera una capacidad referencial que parecía perdida, cuando se ve "el sentido físico" de la expresión abstracta. El sentido, como en el psicoanálisis, está en la parada. En la antropología del budismo ese sentido se encuentra en otra parada, los monasterios, manantiales del saber budista, los monasterios sustituyeron a los campamentos en los que se establecían los monjes errant[illegible]

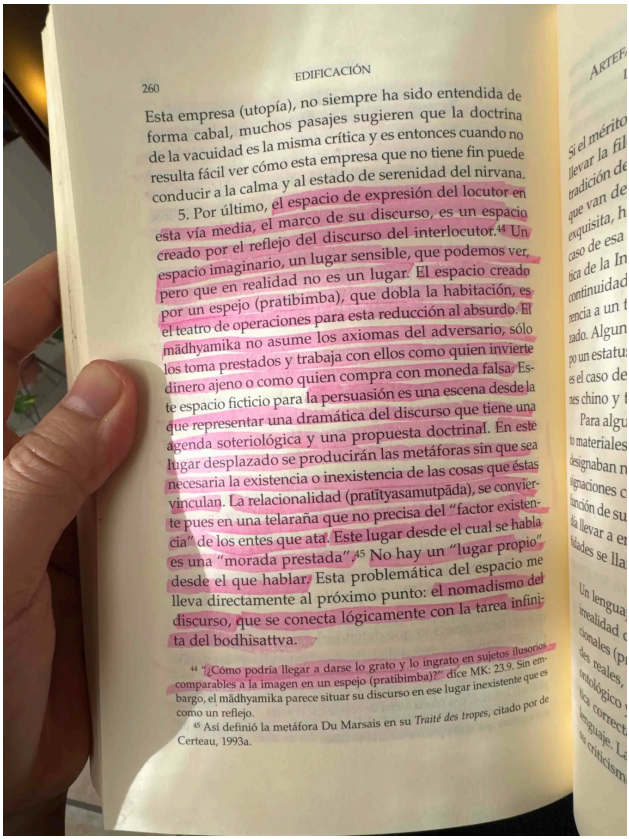
El prāsaṅgika centra sus esfuerzos en la refutación de todas las opiniones. No acaba pues de abandonar el debate, un lugar en el que Nāgārjuna parece no querer estar. La "manera de hablar" propuesta en las kārikas parece más un intento de restaurar el silencio del Buda que de refutar todas las opiniones. El virtuosismo dialéctico, la habilidad para desmantelar los argumentos del adversario, no es el tema central de las kārikas y creo que en cierto sentido lo será más tarde con Candrakīrti. Los prāsaṅgika toman como centro de la enseñanza de Nāgārjuna algo que quizá no lo fue. Prefieren la reducción al absurdo a poner en escena las ilusiones del discurso. La refutación al silencio.[47]

Nāgārjuna trata de alejarse de las ideas convirtiéndose en dramaturgo, representando esas mismas ideas para que el espectador advierta que participan de la ilusión del mundo, que son un reflejo de esa misma ilusión y que la ilusión del mundo y la de las palabras son indistinguibles. Este desplazamiento consiste en un cambio de género y un acercamiento a lo literario. Para los propósitos de Nāgārjuna es más adecuado hacer de ilusionista que de filósofo. Opinar en contra puede ser tan nocivo para el camino como opinar a favor. Sostener una idea es ya cargar con ella. Aquí es donde parece perderse la pro-

factores de la personalidad (skandha), el abhidharma pretende establecer modelos capaces de relacionar de forma coherente estas dos categorías. Se trata de integrar en un sistema coherente toda la información contenida en los Nikāya. La segunda tradición es la del debate público, donde los argumentos están destinados a convencer y derrotar al adversario. Esta segunda corriente, de la que Nāgārjuna participa y cuyos fines no son construir un edificio teórico sino persuadir al oponente, tendrá su continuidad con la concepción prasaṅgika de la discusión filosófica (*i. e.* reducción al absurdo) en la que vencer primará sobre el silencio ante lo indeterminado, o sobre cualquier intento de apaciguar la profusión mental (prapañca).

[47] Decir que la propuesta es soteriológica no significa excluir de ella objetivos políticos. El ejercicio de persuasión que observamos en la Ratnāvalī muestra a un Nāgārjuna inmerso de lleno en la arena política.

Artefactos de silencio.



Esta empresa (utopía), no siempre ha sido entendida de forma cabal, muchos pasajes sugieren que la doctrina de la vacuidad es la misma crítica y es entonces cuando no resulta fácil ver cómo esta empresa que no tiene fin puede conducir a la calma y al estado de serenidad del nirvana.

5. Por último, el espacio de expresión del locutor en esta vía media, el marco de su discurso, es un espacio creado por el reflejo del discurso del interlocutor.[44] Un espacio imaginario, un lugar sensible, que podemos ver, pero que en realidad no es un lugar. El espacio creado por un espejo (pratibimba), que dobla la habitación, es el teatro de operaciones para esta reducción al absurdo. El mādhyamika no asume los axiomas del adversario, sólo los toma prestados y trabaja con ellos como quien invierte dinero ajeno o como quien compra con moneda falsa. Este espacio ficticio para la persuasión es una escena desde la que representar una dramática del discurso que tiene una agenda soteriológica y una propuesta doctrinal. En este lugar desplazado se producirán las metáforas sin que sea necesaria la existencia o inexistencia de las cosas que éstas vinculan. La relacionalidad (pratītyasamutpāda), se convierte pues en una telaraña que no precisa del "factor existencia" de los entes que ata. Este lugar desde el cual se habla es una "morada prestada".[45] No hay un "lugar propio" desde el que hablar. Esta problemática del espacio me lleva directamente al próximo punto: el nomadismo del discurso, que se conecta lógicamente con la tarea infinita del bodhisattva.

[44] "¿Cómo podría llegar a darse lo grato y lo ingrato en sujetos ilusorios comparables a la imagen en un espejo (pratibimba)?" dice MK: 23.9. Sin embargo, el mādhyamika parece situar su discurso en ese lugar inexistente que es como un reflejo.

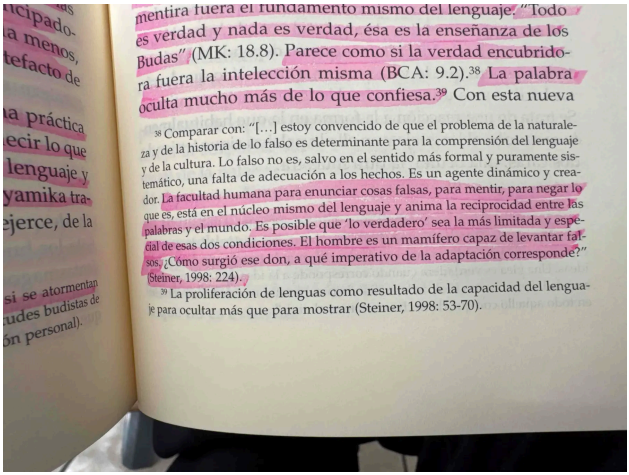
[45] Así definió la metáfora Du Marsais en su *Traité des tropes*, citado por de Certeau, 1993a.

La distancia entre el “yo” y el espejo.

3. La "manera de hablar" nos hace ver cómo el lenguaje practica su engaño interminable, una ilusión que tiene una intención (no que esconde una verdad). Hay un acuerdo común y unas reglas del juego en el lenguaje del mahāyāna: las de emplear el lenguaje, el habla mahāyāna, su argot, como la metáfora de los sujetos que lo hablan. El carecer de tesis es una extensión lógica del carecer de ātman. Y esta metáfora del locutor es también la metáfora del mundo del que habla. La literatura anterior consideraba a los principios de la realidad (dharma), reales. Con la nueva "manera de hablar" del mundo se dramatiza su irrealidad, sin postularse. Pues postularla sería caer en las viejas contradicciones que el mismo discurso denuncia. Los referentes, al no tener naturaleza propia, son pues representados por un lenguaje que tampoco la tiene. Pero esta carencia no puede ser un axioma ni una proposición, sino que debe ser puesta en escena y "representada".

4. En el *juego de lenguaje* del mādhyamika el ingenio toma un lugar central. Si algo caracteriza a la literatura del mahāyāna es su ingeniosidad. Los juegos de palabras abundan en el MK, así como ciertos equívocos que sospecho intencionados: nombres o palabras que convienen a diferentes cosas. El equívoco da lugar a dichos agudos y rescata el aspecto lúdico del lenguaje. Las bromas están pobladas de equívocos, pero hay algo más, el equívoco arroja la sospecha sobre el lenguaje, tras el significado usual de la palabra se asoma otro, no usual, que sorprende al primero. Estamos cerca de la ironía, del juego entre un significado propio y otro figurado y de la hermenéutica, cuyo objeto será ese sentido no inmediato. En este trabajo de la religión el equívoco posibilita la hermenéutica, si hay dos verdades habrá que especificar cual es la última, la que no es evidente.

Una manera de ver que conduzca al descubrimiento constante de *juicios sintéticos a priori*.

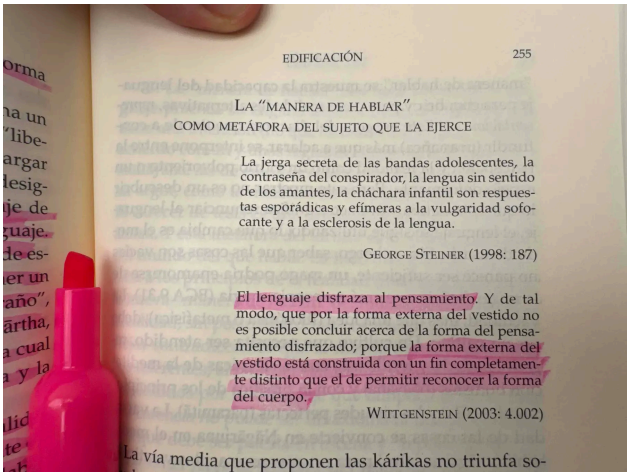


mentira fuera el fundamento mismo del lenguaje: "Todo es verdad y nada es verdad, ésa es la enseñanza de los Budas" (MK: 18.8). Parece como si la verdad encubridora fuera la intelección misma (BCA: 9.2).[38] La palabra oculta mucho más de lo que confiesa.[39] Con esta nueva

[38] Comparar con: "[…] estoy convencido de que el problema de la naturaleza y de la historia de lo falso es determinante para la comprensión del lenguaje y de la cultura. Lo falso no es, salvo en el sentido más formal y puramente sistemático, una falta de adecuación a los hechos. Es un agente dinámico y creador. La facultad humana para enunciar cosas falsas, para mentir, para negar lo que es, está en el núcleo mismo del lenguaje y anima la reciprocidad entre las palabras y el mundo. Es posible que 'lo verdadero' sea la más limitada y especial de esas dos condiciones. El hombre es un mamífero capaz de levantar falsos. ¿Cómo surgió ese don, a qué imperativo de la adaptación corresponde?" (Steiner, 1998: 224).

[39] La proliferación de lenguas como resultado de la capacidad del lenguaje para ocultar más que para mostrar (Steiner, 1998: 53-70).

La palabra oculta más de lo que confiesa.



La "manera de hablar" como metáfora del sujeto que la ejerce

> La jerga secreta de las bandas adolescentes, la contraseña del conspirador, la lengua sin sentido de los amantes, la cháchara infantil son respuestas esporádicas y efímeras a la vulgaridad sofocante y a la esclerosis de la lengua.
>
> George Steiner (1998: 187)

> El lenguaje disfraza al pensamiento. Y de tal modo, que por la forma externa del vestido no es posible concluir acerca de la forma del pensamiento disfrazado; porque la forma externa del vestido está construida con un fin completamente distinto que el de permitir reconocer la forma del cuerpo.
>
> Wittgenstein (2003: 4.002)

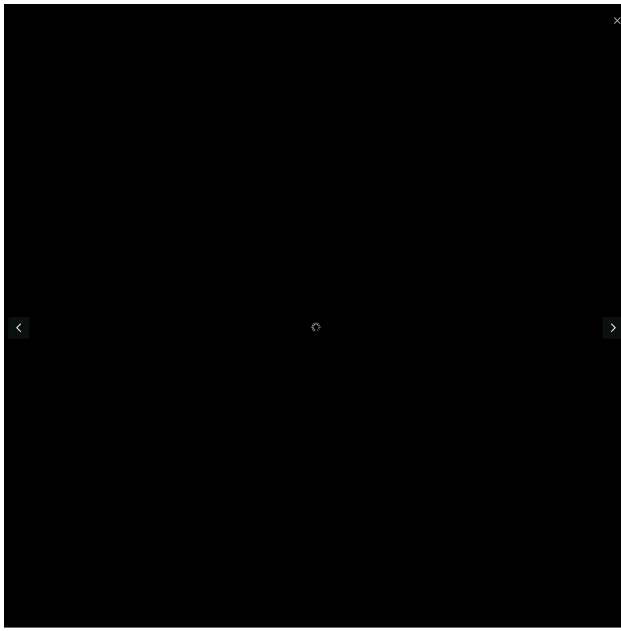
La vía media que proponen las kárikas no triunfa so-

posible el intercambio. En este drama habrá actos afectados o exagerados (parodias) y otros sutiles y de enigmática resonancia.

Estas palabras se refieren a "yoes", a cosas en lugar de procesos, a realidades acabadas que en realidad están abiertas. Pero lo mismo puede decirse de la palabra vacuidad. La palabra vacuidad es tan traicionera como las demás. El necio que no sabe ver estas infidelidades que Nāgārjuna pone en escena es arrebatado por el drama hasta el punto de creerlo real y, como Alonso Quijano el bueno, empuñará su espada y destrozará el retablo de Maese Pedro, arruinando la función.

Y aquí es donde entra el tercer movimiento del que hablaba al principio. Se dirá que estos personajes son el resultado de la intelección misma y sus distinciones (vikalpa), que cuando se enreda (prapañca), no permite ver la realidad tal y como es. Se trata de llevar el desapego budista a las palabras mismas y a las ideas que con ellas construimos (Candrakīrti lista en su comentario a las ideas entre las formas del apego). Y es aquí donde podemos extraer la moraleja que conducirá a las afirmaciones doctrinales según las cuales mediante la asistenciá a esta representación el espectador podrá atisbar la naturaleza estrictamente convencional (saṃvṛti) de esos personajes (palabras que hacen de yoes pero no lo son) y el sentido último (paramārtha) al que apunta todo este drama. Mostrar los engaños de las palabras (que entrañan esos otros del deseo) debería persuadir al espectador de que reconocer esa ilusión es la tarea de un Buda. Sólo los budas han sido capaces de deshacerse de esa fantasmagoría, de ahí su silencio. Los budas guardan silencio, pero ese silencio habla a sus oyentes. Y he aquí que las kārikas pueden verse como un intento de llenar

El lenguaje de la liberación se convierte en la liberación del lenguaje.



"fruto de la acción" (MK: 17), el "yo" y los "componentes de la personalidad" (MK: 18), el "Tathāgata" (MK: 22), etc. En esta representación el autor parece ausente y el espectador puede ver cómo los actores (conceptos) interaccionan de tal manera que acabarán mostrando sus propias debilidades. Parecen darnos un "yo" que luego demuestran no tener. La abstracción que suponen ciertas palabras se muestra ilícita, ya sea la de términos comúnes como "fuego" o conceptos de la epistemología del nyāya como "pramāṇa" (VV: 30-33).[35]

Pero, ¿de qué forma nos traicionan las palabras? ¿Cómo quebranta la palabra la confianza que se ha puesto en ella? La palabra parece que nos da algo: "la causa produce el efecto" y cuando aceptamos agradecidos esa dádiva, nos la quita: "el efecto produce la causa". La palabra nos hace creer para luego engañarnos. Tiene una naturaleza dialéctica, es al mismo tiempo fiel e infiel, y lo que su dramática pretende mostrar es precisamente esa condición.

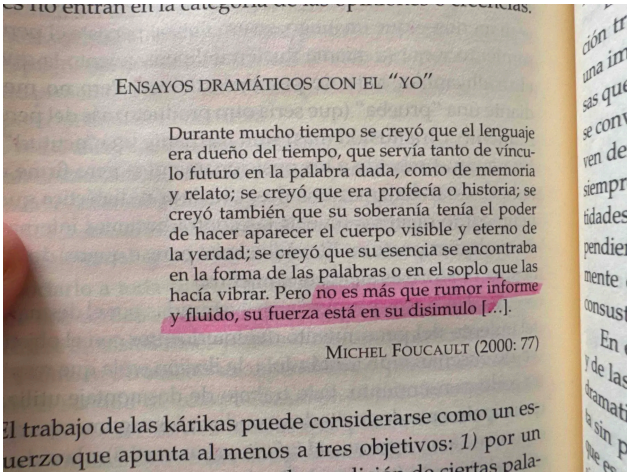
Por ejemplo, se dramatiza la misma "dependencia" (upādāya) para desvelar la problemática que encierra el mismo concepto: "No existe nada que no haya dependido de otra cosa, ni existe nada que dependa ahora [...] pues incluso la dependencia misma no existe con naturaleza propia" (MK: 22. 7a, 9a). Todo es relativo a otra cosa, pero esa misma afirmación es a su vez relativa. De nuevo, la

[35] Más ejemplos: el capítulo séptimo se dedica a mostrar las inconsistencias de lo condicionado y lo incondicionado (saṃskṛta-asaṃskṛta). El capítulo 14 critica la noción de encuentro entre cosas diferentes (saṃsarga), el 15 el concepto de naturaleza propia (svabhāva), el 19 la noción del tiempo (kāla). La trasmigración de la tendencias mentales (saṃskāra) se trata en el 16. La crítica de los componentes de la personalidad (skandha) tal y como eran entendidos por la escuela sarvāstivāda aparece en diferentes lugares del tratado (sobre todo en los capítulos cuarto y 18). El capítulo 20 analiza el concepto de la conjunción (sāmagra) de los hechos o factores que producen un efecto, en el 21 se tratan el llegar a ser (saṃbhava) y el dejar de ser (vibhava).

Nagarjuna *demuestra lógicamente* su doctrina, pero *evita afirmarla*, *performando* la doctrina en sí mismo.

Theatrum philosophicum

La ignorancia es infinitamente más amplia que el conocimiento.



Ensayos dramáticos con el "yo"

Durante mucho tiempo se creyó que el lenguaje era dueño del tiempo, que servía tanto de vínculo futuro en la palabra dada, como de memoria y relato; se creyó que era profecía o historia; se creyó también que su soberanía tenía el poder de hacer aparecer el cuerpo visible y eterno de la verdad; se creyó que su esencia se encontraba en la forma de las palabras o en el soplo que las hacía vibrar. Pero no es más que rumor informe y fluido, su fuerza está en su disimulo [...].

Michel Foucault (2000: 77)

El trabajo de las kárikas puede considerarse como un esfuerzo que apunta al menos a tres objetivos: *1)* por un

mādhyamika considera al pensamiento como una especie de juego, un juego que, como todos los juegos, presupone cierta ingenuidad —para tomárselo en serio— y poder así jugarlo con seriedad. La ingenuidad aceptada en el juego permite su rigor. El juego del pensamiento consiste en organizar la vida, arreglar la habitación de los hechos desordenados, implantar un orden a lo que se nos da de forma caótica o fragmentada. Pero no es más —ni menos— que un juego, en esa ilusión persiste el pensamiento y es esa misma ilusión del pensamiento la que el mādhyamika trata de poner de relieve. Pero no mediante una "prueba" (que sería otro producto más del pensamiento, otra ilusión más) sino mediante una "actitud". Una actitud rebelde a los posicionamientos pero firme a la hora de trabajar en una desarticulación dialéctica que tiene como objetivo revelar las contradicciones internas de cualquier postura. El mādhyamka parece querer decirnos: la postura es siempre conjetura.

Así, las "ideas propias" son sustituidas por el desmantelamiento del pensamiento del interlocutor con el objetivo de enseñar, representándola, la ilusión en la que respira todo pensamiento. Este trabajo de desmontaje utiliza principalmente dos métodos: conducir los argumentos del oponente a un *regressus ad infinitum* (anavasthā) y la reducción al absurdo (prasaṅga). De ahí que el mādhyamika sostenga que conviene ver en la vacuidad una metodología y una actitud ante las ideas en lugar de una teoría. Su modo de operar, basado en la cancelación dialéctica y la deconstrucción analítica, no tiene sino un propósito gnoseológico: el silencio intelectual. Un silencio que pretende extirpar el apego por la idea pero que no elude el trabajo de la religión ni el trabajo del pensamiento. Las afirmaciones doctrinales parecen no entrar para el mādhyamika

budistas y otras escuelas de pensamiento no budistas. ¿Qué tipo de práctica discursiva se sigue entonces de esta renuncia al capital de las ideas? ¿Existe realmente la posibilidad de una renuncia tal? ¿Qué tipo de conversación establece el mādhyamika con otras filosofías?

El diálogo (a través de la lectura) con el mādhyamika suele producir un efecto desorientador. El lector espera, conforme se desarrollan los argumentos, un posicionamiento filosófico que nunca acaba de ocurrir, y se tiene la sensación de dialogar con un eterno abogado del diablo. El mādhyamika parece asumir el papel crítico incluso en causas que parecen justas y razonables y se siente en el deber de suscitar la duda en lugares donde ésta parecía por siempre desterrada. Pero tales objeciones forman parte de una interpretación, a veces afectada, y el que las pone a circular habla desde detrás de una máscara.

Ese abogado del diablo *actúa* y nunca se está quieto; nunca se *posiciona*.[32] La corriente de palabras con las que anega a los otros, sirve al deleite pero también a la confusión. La "manera de hablar" con la que el mādhyamika disfraza su pensamiento lo hace utilizar muchas máscaras, muchos disfraces, vivir en distintos reflejos. El mādhyamika puede reflejarse en el discurso del otro como nihilista, monista, escéptico, absolutista, relativista o analista del lenguaje. No es casual que su modo de pensar haya sido asociado con todas esas corrientes del pensamiento. To-

[32] "Diablo" se llama al travieso, temerario y atrevido pero también al sujeto avisado y astuto, de gran audacia, sagacidad y maña; y al enredador. El enredador y el revoltoso, aquél que no se sujeta a la discreción ni a la disciplina, dialoga sin tomarse muy en serio el debate, sin el debido respeto, como si jugara. Como el mādhyamika, no acepta posicionarse, mover ficha en el juego de las ideas, definirse. "Curiosa naturaleza la de ese personaje 'inquieto' que aboga en última instancia por la quietud y la serenidad del mundo" (Hugo Moreno, comunicación personal).

He aquí una serie de creencias que no quieren ser tales y que se presentan como una enseñanza (śāsana). Lo mismo ocurre con la doctrina de pratītyasamutpāda, de la que se habló en las páginas precedentes y que es el tema central del madhyamaka. El origen condicionado de todas las cosas, la relacionalidad de todo lo existente (ser, objeto, fenómeno o concepto) no es considerada dṛṣṭi sino śāsana.[16]

Si no fueran vacías las acciones que llevan a la cesación del dolor y si no fuera vacío el abandono de las turbaciones (kleśa), entonces se obtendría algo que no puede obtenerse. No se puede abandonar aquello que tiene una naturaleza propia independiente, pues existe por sí mismo y uno no puede abandonar algo que no le pertenece, pero tampoco se puede abandonar algo que carece de naturaleza propia, pues eso que uno pretende abandonar no está separado de las demás cosas, no tiene una vida propia.[17] Por eso, aquel que ve el origen condicionado y la relacionalidad de todas las cosas ve el dolor, su nacer y su perecer, y viéndolos, entra en el camino.[18] Cuando se entiende esa vacuidad como una mera designación convencional (prajñapti), se entra en la vía media.[19]

[16] Decir "todo es relativo" o "todo es condicionado" (pratītyasamutpāda), conduce a una regresión infinita (anavasthā). Pues ese mismo *dictum* sería a su vez relativo y condicionado. De esta última afirmación se podría decir lo mismo y así hasta el infinito. Por eso Nāgārjuna elude postular semejante opinión (dṛṣṭi) y optará por un recurso más hábil: teatralizarla. Lo que en principio parecía que nos daba la afirmación, luego nos lo quita. De estos ejercicios dramáticos sobre el lenguaje hablaré enseguida.

[17] MK: 23.24-25.

[18] MK: 24.39-40.

[19] MK: 24.18. Se sugiere que la vacuidad es un medio de liberación, no un fin en sí misma.

VI. EDIFICACIÓN

> Cada lenguaje humano traza un mapa del mundo de diferente manera [...] Cuando muere un idioma muere con él un mundo posible [...] Un idioma entraña un potencial ilimitado de descubrimiento, de reconstrucción de la realidad, de la articulación de los sueños, es decir, de lo que llamamos mitos, poesía, conjeturas metafísicas y discurso de la ley.
>
> GEORGE STEINER (1998)

LA PROPUESTA DOCTRINAL

undamentos de la vía media tuvieron como objetivo

¿Es posible deshacerse de toda inclinación? Lo sea o no, este ideal va a perfilar la utopía del mādhyamika. Para el mādhyamika lo que es causa de extravío (lo que nos hace perder la senda del despertar) es esa hermenéutica proyectiva que descubre lo que uno quiere encontrar arrastrado por sus inclinaciones y deseos. ¿Cómo evitar esas inclinaciones? Apartando todas las influencias nocivas —las anuśaya, kleśa y vāsanā— con la práctica de la meditación. Yoga y hermenéutica se hacen una y la misma cosa. Pero deshacerse del sujeto no es tarea fácil, arrinconar humores y preferencias requiere de un extremo cuidado y un cultivo exhaustivo (bhāvanā).

Si no tienes suficiente robustez mental,
Nagarjuna puede llevarte a la locura.

No conocemos de las cosas sino lo que hemos puesto en ellas.

La *verdad* no es algo que se encuentra, sino que se *crea*.

textualidad de todo discurso, la cuestión de que el lenguaje es algo heredado, algo que repetimos y que nos *conforma*, una contingencia que convierte a las palabras en algo vacío. Pero que las palabras sean vacías no quiere

14 "Sin depender de otro, serena, no creada por la fabricación mental, más allá de toda discriminación, sin distinciones: tales son las características de la Realidad (tattva)" (MK: 18.9).

15 Borges, 1998, en un poema sobre el ajedrez, nos dice que la pieza no sabe que la mano del jugador gobierna su destino y su jornada, pero que el mismo jugador es prisionero de otro tablero, "de negras noches y blancos días. Dios mueve al jugador, y éste la pieza, ¿Qué Dios detrás de Dios la trama empieza?"

16 Comparar con la metafísica occidental. Curiosamente y por oposición, Tomás de Aquino hace del mismo argumento la prueba de la existencia de Dios. Debe haber una causa primera no contingente: el Dios creador del universo. Los gnósticos de Alejandría concibieron el mundo como un reflejo lateral de Dios que desciende tras múltiples superficies espejadas (planos celestiales), con ello conseguían dos cosas: absolver a Dios del dolor del mundo (pues son los intermediarios sus causantes) y acentuar la insignificancia del mismo mundo como reflejo lateral, periférico del último de los planos celestiales. Referido por Borges, 1986: "La vindicación del falso Basílides". El origen estelar del carbono, y por tanto de la vida, sería el paralelo en la astrofísica moderna a esta concepción, su reflejo.

Nagarjuna como publicista.

léxico deban ser reemplazados por criterios subjetivos, que haya que colocar la voluntad o el sentimiento en el lugar de la razón. Es, más bien, que las nociones de criterio y elección (incluida la elección "arbitraria") dejan de tener sentido cuando se trata del cambio de un juego del lenguaje a otro (Rorty, 1991: 26).

El budismo tuvo, desde sus orígenes, una vocación antropocéntrica (Panikkar, 1996) y en sus inicios fue considerado una vía soteriológica preocupada por la erradicación del sufrimiento humano. La persona tomó el lugar central, se convirtió en la medida de las cosas. Su racionalización del mundo no fue sino un nuevo intento de hacerlo más humano. Pero ese mundo no tiene un lenguaje: sólo los hombres lo tienen. El mundo no puede decirnos qué juegos de lenguaje jugar, pero sí nuestras intenciones, deseos y construcciones.

Como hemos visto, el primer movimiento en Nāgārjuna es un trabajo dialéctico sobre un viejo lenguaje, el del abhidharma sarvāstivāda: la crítica, la tendencia iconoclasta. El segundo movimiento es la sustitución de un léxico por otro: la "edificación", la recreación del budismo. Pero las nociones de criterio y elección, como dice Rorty, dejan de tener sentido cuando se pasa de un lenguaje a otro, de ahí que el tercer movimiento en esta dialéctica se presente como una *suspensión* del juicio. A continuación veremos un fragmento de *Fundamentos* que ilustra de manera ejemplar esta transformación y su justificación, así como las implicaciones que estos cambios tienen sobre la cuestión de lo incondicionado (lo absoluto), uno de los temas peor comprendidos del pensamiento de Nāgārjuna.

persuasivos de importancia: demostrar las inconsistencias de los tecnicismos del abhidharma abre las puertas a la aceptación de un nuevo mapa de la realidad en el que el mundo de los fenómenos se sacraliza y adquiere las características de un secreto que sólo los budas conocen, el mundo del sufrimiento, la realidad de todos los días, no es diferente ahora de ese otro mundo claro y sereno que es el nirvana.

Recreaciones

La *sustitución* se realiza primero en el nivel convencional de los intercambios y no parece estar tan interesada en la idea de cómo "llegar a la verdad" sino con la idea de cómo "crear cosas nuevas". Esa pulsión creativa es la que pretende capturar la expresión *dramatización del yo* que utilizaré más adelante. Se trata de una puesta en escena de las identidades (yoes) en la que cada nueva "interpretación", cada nueva función, nos sorprende de tal manera que en cada repetición podemos ver esas *identidades* de una manera *diferente*. Es en este sentido que podemos ver en Nāgārjuna a un *filósofo edificante*. Con frecuencia se han resaltado los aspectos iconoclastas de su pensamiento olvidando esta tarea de recreación que ensanchó las formas en las que el budista se representaba el mundo y lograba darle significado a su experiencia.

Ya la literatura de los nikāya había considerado al yo como una creación mental. El *yo* era visto no sólo como el resultado de innumerables causas a través de incontables renacimientos sino también como un producto de la imaginación, que constantemente produce ideas sobre lo que "uno" quiere o desea. Siendo el deseo mismo el que configura al *yo*.

y elaborar distinciones adicionales sobre este vocabulario con el fin de hacerlo más coherente, sino de deshacerse de ellas y sustituirlas por este otro léxico, cargado de metáforas, que se considera más útil para los fines budistas. Se pretende eludir la discusión cambiando de léxico, pero no se hace, pues para abandonar ese ágora y justificar el cambio hay primero que refutar el viejo vocabulario. Con esa retirada Nāgārjuna presenta su discurso como si evitara la discusión (pues cambia de léxico) y sólo se comprometiera provisionalmente con los léxicos de sus contrincantes (aceptando provisionalmente sus supuestos) para desarticular, con las reglas de juego que los oponentes asumen, sus proposiciones. Pero si alguien no acepta las premisas de otro no puede refutarle, pues no juegan al mismo juego. Es como si se pretendiera ganar un partido de tenis moviendo un alfil.[6] Nāgārjuna no sólo juega con un balón prestado, sino que, aunque sigue las reglas del juego, no cree en ellas, no las asume ni las hace propias, simplemente se acatan para poder jugar, con el objetivo de acabar con el mismo juego y proponer otro.[7]

Una vez destruidos los iconos del viejo vocabulario, esta transformación impondrá nuevas reglas al discurso. El esfuerzo iconoclasta de Nāgārjuna tiene componentes

[6] No hay pruebas historiográficas para saber si este nuevo léxico fue consecuencia o promotor de los nuevos ideales del mahāyāna, entre los que destaca el voto del bodhisattva y su tarea infinita. Me inclino a pensar que fue una suerte de justificación filosófico-literaria de ideas que ya circulaban en contextos sociales más amplios y que no fue la élite escolástica a la que pertenecía Nāgārjuna la que dio impulso a este giro, sino que más bien la que lo confirmó y autorizó.

[7] Esta aceptación descreída de las reglas es un eco de la empresa imposible que Kṛṣṇa encomienda a Arjuna en la Bhagavad-gītā: matar sin desear hacerlo, jugar sin creer en el juego. Aceptar el juego y jugar, pero no aceptar los estados emocionales que los jugadores supuestamente deben portar: defensa apasionada de una opinión en el caso del debate, ataque cargado de odio en el caso de la batalla que Arjuna debe librar contra sus familiares y amigos.

La ambivalencia epistemológica de Nagarjuna promueve un nuevo léxico para describir al mundo—sustituye la *inferencia* por la *redescripción*—un nuevo *juego de lenguaje*, una nueva *forma de hablar*.

Nagarjuna aboga por una suspensión del juicio respecto a la cuestión epistemológica: No afirma que haya medios de conocimiento, tampoco lo niega; no afirma que los haya ni tampoco niega que no los haya.

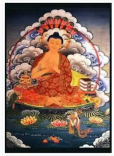
76 Nagarjuna, Gödel's Theorem and Russell's Paradox

Transcultural Buddhism

Musings on Buddhism and modern global culture, plus a few miscellaneous topics.

THURSDAY, 2 MARCH 2017

Nagarjuna, Gödel's Theorem and Russell's Paradox



Unconventional knowledge
by Kenichi Morita

from East-West paths to unconventional computing

Distinguishing between "conventional computing" and "unconventional computing" is not so easy, since the notion of unconventional computing is rather vague. Some scientist may want to give a rigorous definition of it. But, if he or she does so, then unconventional computing will become less attractive. The very vagueness of the concept stimulates one's imagination, and thus is a source of creation.

In this short essay, related to such a problem, we consider thinking styles of the West and the East. We examine several possibilities of ways by which we can recognize various concepts in the world, and acquire enlightenment from the nature. At first, we begin with the two categories of knowledge in Buddhism. They are "discriminative knowledge" and "non-discriminative knowledge" (however, as we shall see below, discrimination between "discriminative knowledge" and "non-discriminative knowledge" itself is not important at all in Buddhism). Although it is very difficult to explain them, in particular non-discriminative knowledge, by words, here we dare to give some considerations on them.

Discriminative knowledge is just the set-theoretic one. Namely, it is a knowledge acquired by classifying things existing in the world. For example, the discriminative knowledge on "cat" is obtained by distinguishing the objects that are cats from the objects that are not cats. Therefore, what we can argue based on discriminative knowledge is a relation among the sets corresponding to various concepts, e.g., the set of cats is contained in the sets of animals, and so on. Knowledge described by an ordinary language (or a mathematical language like a logic formula) is of this kind, since "words" basically have a function to distinguish certain things from others.

Non-discriminative knowledge, on the other hand, is regarded as the true wisdom in Buddhism. But, it is very difficult to explain it in words, since words can be used for describing discriminative knowledge. Therefore, the only method by which we can express it is using a negative sentence like "Non-discriminative knowledge is not a knowledge that is obtained by distinguishing certain things from others."

Actually, non-discriminative knowledge is recognized neither by words, nor by thinking, nor by act. Moreover, it is not even recognizable. This is because all acts such as recognizing, thinking, and explaining some objects necessarily accompany discrimination between the self (i.e., actor) and the object. In Buddhism, everything is empty, i.e., it has no reality in the world in its essence. Hence, there is nothing to be discriminated, and there is a truth that can be

Nāgārjuna afirma que no tiene proposición alguna qué demostrar, que no aventura ninguna tesis.[48] Pero no elude los compromisos de la persuasión (mediante el argumento) ni los más inestables de la seducción (mediante la ilusión creada por su propio discurso). Sin afirmar performa, sin doctrina convence. ¿De qué? Del mahāyāna como portador del verdadero mensaje del Buda (RA: 4.79-83), de la vacuidad como cultivo y medio hábil en la tarea del despertar y de la enseñanza *profunda* que se esconde en las palabras convencionales del Buda. Una huella ha tenido lugar, incluso si la huella no ocurre sino borrándose (Derrida, 1997). "Yo no digo nada" (VV) o "Nada sé" (como en la leyenda de Śāntideva) o "El Buda no enseñó ningún dharma" o "Nada es verdad" (MK). Este llegar demasiado tarde, es lo que quisiéramos llamar destreza dialéctica o, sin desdén alguno, retórica.

RETÓRICA: PERSUASIÓN Y HECHIZO

> Cada vez que recuerdo el fragmento 91 de Heráclito: No bajarás dos veces al mismo río, admiro su destreza dialéctica, pues la facilidad con la que aceptamos el primer sentido ("El río es otro") nos impone clandestinamente el segundo ("Soy otro") y nos concede la ilusión de haberlo inventado.
>
> J. L. BORGES (1985)

Nāgārjuna se deja enredar, para enredarnos, en las espesas redes del lenguaje. El brillo y a veces el preciosismo de su retórica abren una oscuridad donde se pierden, de la mano, el autor y el lector. Su forma de escribir suscita efectos de sentido que no pueden ser ni circunscritos ni controlados, que quedan indefinidos, que son un atisbo, un umbral de algo que parece maravilloso pero que no se sabe muy bien lo qué es. Como decía Davidson (1990a) "resulta difícil mejorar la inteligibilidad y mantener al mismo tiempo la emoción".

La destreza dialéctica que la cita de Borges atribuye a Heráclito pertenece también a Nāgārjuna. Como hemos visto a lo largo de este trabajo la nueva "manera de hablar" mahāyāna se inserta en una retórica que sirve a tres fines: *1)* el deleite: la doctrina del vacío como una "estética" que nace de la "ética" budista (históricamente) pero que en realidad la precede; *2)* la conmoción: producir emoción, mover a compasión, enternecer. La compasión (karuṇa) como regreso a la ética tras el paso por la estética; *3)* la persuasión: inducir a alguien mediante las razones a creer o a hacer una cosa.

Comparemos la afirmación crítica: "No suena convincente pero tiene su encanto", con esta otra: "carece de

Los mecanismos del secreto.

Los textos "sagrados" como *persuasión*.

El pragmatismo trascendental.

WIKIPEDIA
The Free Encyclopedia
Search Wikipedia
Search
Donate Create account Log in

Nīlakaṇṭha Dhāraṇī

15 languages

Article Talk
Read Edit View history Tools

Contents hide
(Top)
Versions
Background
In Buddhist practice
Texts and translations
See also
Notes
References
External links

Appearance hide
Text
Small
Standard
Large
Width
Standard
Wide
Color (beta)
Automatic
Light
Dark

From Wikipedia, the free encyclopedia

The Nīlakaṇṭha Dhāraṇī engraved on a stele at Fo Ding Shan Chao Sheng Temple in Sanyi Township, Taiwan. Erected in June 2005.

The ***Nīlakaṇṭha Dhāraṇī***, also known as the ***Mahākaruṇā(-citta) Dhāraṇī***, ***Mahākaruṇika Dhāraṇī***[1] or **Great Compassion Dhāraṇī** / **Mantra** (Chinese: 大悲咒, *Dàbēi zhòu*; Japanese: 大悲心陀羅尼, *Daihishin darani* or 大悲呪, *Daihi shu*; Vietnamese: *Chú đại bi* or *Đại bi tâm đà la ni*; Korean: 신묘장구대다라니 (Hanja: 神妙章句大陀羅尼), *Sinmyo janggu daedaranī*), is a Mahayana Buddhist dhāraṇī associated with the bodhisattva Avalokiteśvara.

The dhāraṇī is thought to have originally been a recitation of names and attributes of Harihara (a composite form of the Hindu gods Vishnu and Shiva; *Nīlakaṇṭha* 'the blue-necked one' is a title of Shiva) said to have been recited by Avalokiteśvara, who was sometimes portrayed as introducing popular non-Buddhist deities (e.g. Hayagriva, Cundī) into the Buddhist pantheon by reciting their dhāraṇīs. Over time, these deities became considered to be the various forms or incarnations of Avalokiteśvara, who was described in texts such as the Lotus Sutra as manifesting himself in different forms according to the needs of different individuals; the dhāraṇī thus came to be considered as addressed *to* Avalokiteśvara as Nīlakaṇṭha, now understood to be a manifestation of the bodhisattva. From Nīlakaṇṭha Avalokiteśvara, this particular dhāraṇī eventually became associated with another of Avalokiteśvara's forms, namely the thousand-armed (*sahasra-bhuja*) one, and became attached to Buddhist texts concerning the thousand-armed Avalokiteśvara.

Different versions of this dhāraṇī, of varying length, exist; the shorter version, as transliterated into Chinese characters by Indian monk Bhagavaddharma in the 7th century, enjoys a high degree of popularity in East Asian Mahayana Buddhism, especially in Chinese Buddhism, comparable to that of the six-syllable mantra *Oṃ maṇi padme hūṃ*, which is also synonymous with Avalokiteśvara. It is often used for protection or purification. In Korea, copies of the dhāraṇī are hung inside homes to bring auspiciousness. In Japan, it is especially associated with Zen, being revered and recited in Zen schools such as Sōtō or Rinzai.

Part of a series on
Buddhism
Glossary · Index · Outline
History [show]
Dharma · Concepts [show]
Buddhist texts [show]
Practices [show]
Nirvāṇa [show]
Traditions [show]
[show]
Buddhism by country
Buddhism portal
v · t · e

Part of a series on
Mahāyāna Buddhism

Versions [edit]

The Nīlakaṇṭha Dhāraṇī, also known as the Mahākaruṇā(-citta) Dhāraṇī, Mahākaruṇika Dhāraṇī[1] or Great Compassion Dhāraṇī / Mantra (Chinese: 大悲咒, Dàbēi zhòu; Japanese: 大悲心陀羅尼, Daihishin darani or 大悲呪, Daihi shu; Vietnamese: Chú đại bi or Đại bi tâm đà la ni; Korean: 신묘장구대다라니 (Hanja: 神妙章句大陀羅尼), Sinmyo janggu daedarani), is a Mahayana Buddhist dhāraṇī associated with the bodhisattva Avalokiteśvara.

WIKIPEDIA The Free Encyclopedia
Search Wikipedia Search
Donate Create account Log in

Mahayana

97 languages

Article Talk
Read Edit View history Tools

From Wikipedia, the free encyclopedia

Contents hide
(Top)
Etymology
History
Worldview
Practice
Scripture
Contemporary Mahāyāna Buddhism
Theravāda school
See also
Notes
References
Sources
External links

Mahāyāna (/ˌmɑːhəˈjɑːnə/ *MAH-hə-YAH-nə*; Sanskrit: महायान, pronounced [məhaːjaːnə], lit. 'Great Vehicle') is a term for a broad group of Buddhist traditions, texts, philosophies, and practices developed in ancient India (c. 1st century BCE onwards). It is considered one of the three main existing branches of Buddhism, the others being Theravāda and Vajrayāna.[1] Mahāyāna accepts the main scriptures and teachings of early Buddhism but also recognizes various doctrines and texts that are not accepted by Theravada Buddhism as original. These include the Mahāyāna sūtras and their emphasis on the *bodhisattva* path and *Prajñāpāramitā*.[2] Vajrayāna or Mantra traditions are a subset of Mahāyāna which makes use of numerous tantric methods Vajrayānists consider to help achieve Buddhahood.[1]

An illustration in a manuscript of the *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra* from Nalanda, depicting the bodhisattva Maitreya, an important figure in Mahāyāna

Mahāyāna also refers to the path of the bodhisattva striving to become a fully awakened Buddha for the benefit of all sentient beings, and is thus also called the "Bodhisattva Vehicle" (*Bodhisattvayāna*).[3][note 1] Mahāyāna Buddhism generally sees the goal of becoming a Buddha through the bodhisattva path as being available to all and sees the state of the arhat as incomplete.[4] Mahāyāna also includes numerous Buddhas and bodhisattvas that are not found in Theravada (such as Amitābha and Vairocana).[5] Mahāyāna Buddhist philosophy also promotes unique theories, such as the Madhyamaka theory of emptiness (*śūnyatā*), the *Vijñānavāda* ("the doctrine of consciousness" also called "mind-only"), and the *Buddha-nature* teaching.

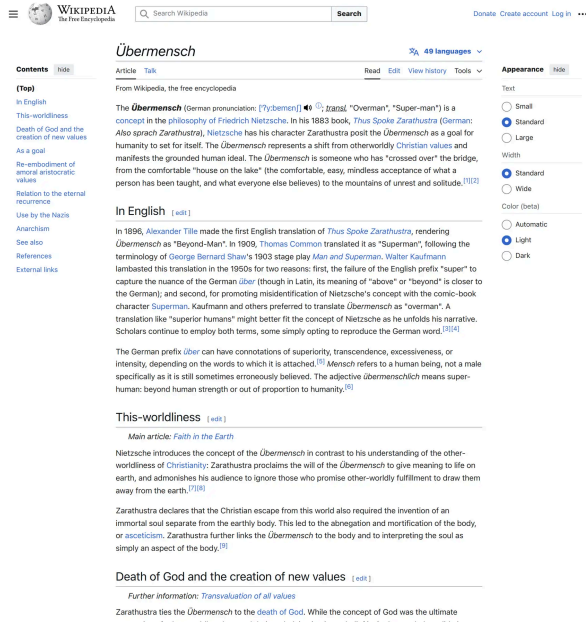
The Five Tathāgatas in Shishoin Temple (Tokyo). A unique feature of Mahāyāna is the belief that there are multiple Buddhas which are currently teaching the Dharma.

While initially a small movement in India, Mahāyāna eventually grew to become an influential force in Indian Buddhism.[6] Large scholastic centers associated with Mahāyāna such as Nalanda and Vikramashila thrived between the 7th and 12th centuries.[6] In the course of its history, Mahāyāna Buddhism spread from South Asia to East Asia, Southeast Asia and the Himalayan regions. Various Mahāyāna traditions are the predominant forms of Buddhism found in China, Korea, Japan, Taiwan, Singapore, Vietnam, Philippines, and Malaysia.[7] Since Vajrayāna is a tantric form of Mahāyāna, Mahāyāna Buddhism is also dominant in Tibet, Mongolia, Bhutan, and other Himalayan regions. It has also been traditionally present elsewhere in Asia as a

Appearance hide
Text
Small
Standard
Large
Width
Standard
Wide
Color (beta)
Automatic
Light
Dark

Mahāyāna (MAH-hə-YAH-nə; Sanskrit: महायान, pronounced [mɐɦaːˈjaːnɐ], lit. 'Great Vehicle') is a term for a broad group of Buddhist traditions, texts, philosophies, and practices developed in ancient India (c. 1st century BCE onwards). It is considered one of the three main existing branches of Buddhism, the others being Theravāda and Vajrayāna.[1] Mahāyāna accepts the main scriptures and teachings of early Buddhism but also recognizes various doctrines and texts that are not accepted by Theravada Buddhism as original. These include the Mahāyāna sūtras and their emphasis on the bodhisattva path and Prajñāpāramitā.[2] Vajrayāna or Mantra traditions are a subset of Mahāyāna which makes use of numerous tantric methods Vajrayānists consider to help achieve Buddhahood.[1]

¿Uno es *Dios* a través de la *intención*?



Wikipedia
The Free Encyclopedia

Search Wikipedia | Search

Donate | Create account | Log in

Übermensch

49 languages

Article | Talk | Read | Edit | View history | Tools

From Wikipedia, the free encyclopedia

Contents hide

(Top)
In English
This-worldliness
Death of God and the creation of new values
As a goal
Re-embodiment of amoral aristocratic values
Relation to the eternal recurrence
Use by the Nazis
Anarchism
See also
References
External links

Appearance hide

Text
Small
Standard
Large

Width
Standard
Wide

Color (beta)
Automatic
Light
Dark

The ***Übermensch*** (German pronunciation: [ˈʔyːbɐmɛnʃ] ⓘ; *transl.* "Overman", "Super-man") is a concept in the philosophy of Friedrich Nietzsche. In his 1883 book, *Thus Spoke Zarathustra* (German: *Also sprach Zarathustra*), Nietzsche has his character Zarathustra posit the *Übermensch* as a goal for humanity to set for itself. The *Übermensch* represents a shift from otherworldly Christian values and manifests the grounded human ideal. The *Übermensch* is someone who has "crossed over" the bridge, from the comfortable "house on the lake" (the comfortable, easy, mindless acceptance of what a person has been taught, and what everyone else believes) to the mountains of unrest and solitude.[1][2]

In English [edit]

In 1896, Alexander Tille made the first English translation of *Thus Spoke Zarathustra*, rendering *Übermensch* as "Beyond-Man". In 1909, Thomas Common translated it as "Superman", following the terminology of George Bernard Shaw's 1903 stage play *Man and Superman*. Walter Kaufmann lambasted this translation in the 1950s for two reasons: first, the failure of the English prefix "super" to capture the nuance of the German *über* (though in Latin, its meaning of "above" or "beyond" is closer to the German); and second, for promoting misidentification of Nietzsche's concept with the comic-book character Superman. Kaufmann and others preferred to translate *Übermensch* as "overman". A translation like "superior humans" might better fit the concept of Nietzsche as he unfolds his narrative. Scholars continue to employ both terms, some simply opting to reproduce the German word.[3][4]

The German prefix *über* can have connotations of superiority, transcendence, excessiveness, or intensity, depending on the words to which it is attached.[5] *Mensch* refers to a human being, not a male specifically as it is still sometimes erroneously believed. The adjective *übermenschlich* means super-human: beyond human strength or out of proportion to humanity.[6]

This-worldliness [edit]

Main article: Faith in the Earth

Nietzsche introduces the concept of the *Übermensch* in contrast to his understanding of the other-worldliness of Christianity: Zarathustra proclaims the will of the *Übermensch* to give meaning to life on earth, and admonishes his audience to ignore those who promise other-worldly fulfillment to draw them away from the earth.[7][8]

Zarathustra declares that the Christian escape from this world also required the invention of an immortal soul separate from the earthly body. This led to the abnegation and mortification of the body, or asceticism. Zarathustra further links the *Übermensch* to the body and to interpreting the soul as simply an aspect of the body.[9]

Death of God and the creation of new values [edit]

Further information: Transvaluation of all values

Zarathustra ties the *Übermensch* to the death of God. While the concept of God was the ultimate

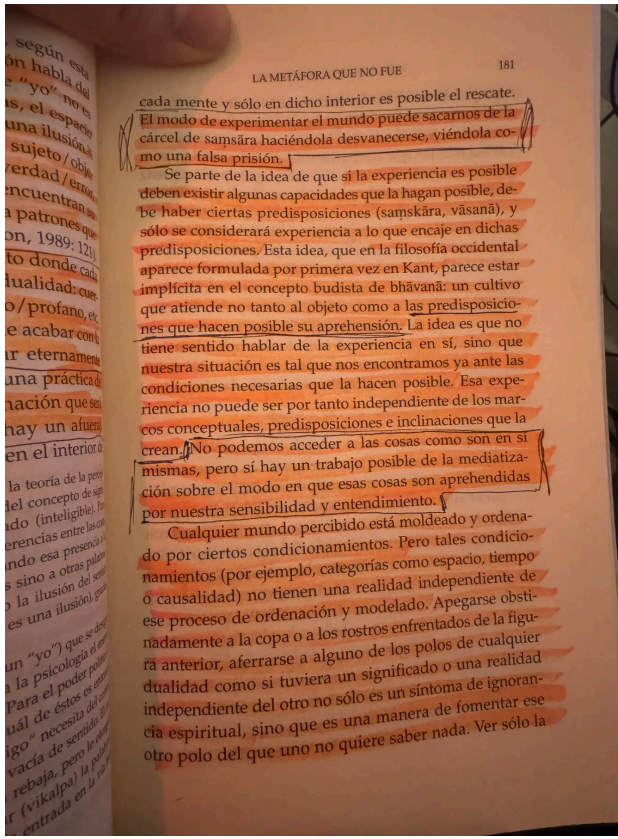
El Bodhisattva como Übermensch.

Despertar a la *vacuidad* de la existencia es el fin último que desconoce la filosofía occidental. La *ciencia* es una divergencia, y considero que puede haber una ciencia emergente de esta idea del *vacío*, a diferencia de la que vivimos actualmente, partiendo de cierto *esencialismo* intrínseco.

Nagarjuna transformó lógicamente la filosofía en comedia.

Nirvanización.

El budismo Madhyamaka es algo *ontológicamente* diferente al concepto de filosofía—se reifica a partir de la paradoja como "secreto", "inexplicable", "la iluminación" como algo inalcanzable, que permite la *inducción* de sus doctrinas a partir de la *práctica* que emerge de "esta incógnita" como *narrativa*. Por ello, "la iluminación" no es un estado al que uno llega, si no es una *continua y particular forma de ver* todo lo cognoscible, a partir de un "asombro" extra-científico que encuentra la manera **meta-lógica** de validarse y **perpetuarse a sí misma**.

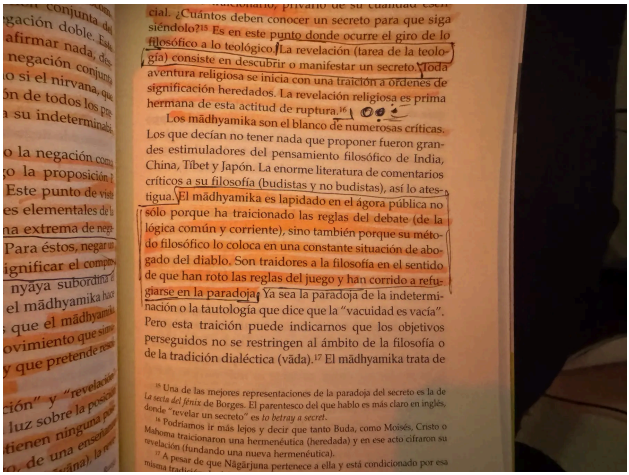


cada mente y sólo en dicho interior es posible el rescate. El modo de experimentar el mundo puede sacarnos de la cárcel de saṃsāra haciéndola desvanecerse, viéndola como una falsa prisión.

Se parte de la idea de que si la experiencia es posible deben existir algunas capacidades que la hagan posible, debe haber ciertas predisposiciones (saṃskāra, vāsanā), y sólo se considerará experiencia a lo que encaje en dichas predisposiciones. Esta idea, que en la filosofía occidental aparece formulada por primera vez en Kant, parece estar implícita en el concepto budista de bhāvanā: un cultivo que atiende no tanto al objeto como a las predisposiciones que hacen posible su aprehensión. La idea es que no tiene sentido hablar de la experiencia en sí, sino que nuestra situación es tal que nos encontramos ya ante las condiciones necesarias que la hacen posible. Esa experiencia no puede ser por tanto independiente de los marcos conceptuales, predisposiciones e inclinaciones que la crean. No podemos acceder a las cosas como son en sí mismas, pero sí hay un trabajo posible de la mediatización sobre el modo en que esas cosas son aprehendidas por nuestra sensibilidad y entendimiento.

Cualquier mundo percibido está moldeado y ordenado por ciertos condicionamientos. Pero tales condicionamientos (por ejemplo, categorías como espacio, tiempo o causalidad) no tienen una realidad independiente de ese proceso de ordenación y modelado. Apegarse obstinadamente a la copa o a los rostros enfrentados de la figura anterior, aferrarse a alguno de los polos de cualquier dualidad como si tuviera un significado o una realidad independiente del otro no sólo es un síntoma de ignorancia espiritual, sino que es una manera de fomentar ese otro polo del que uno no quiere saber nada. Ver sólo la

94 img_4245.dng



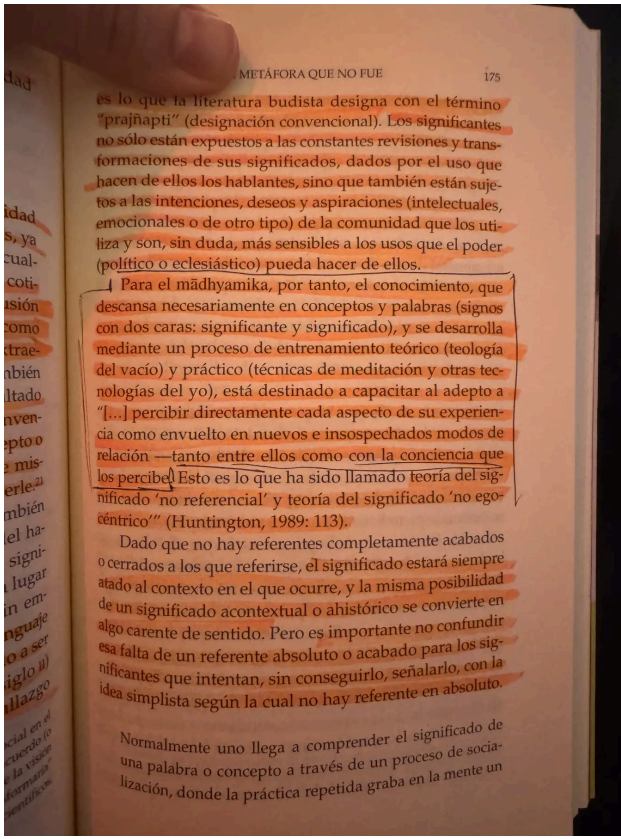
cial. ¿Cuántos deben conocer un secreto para que siga siéndolo?[15] Es en este punto donde ocurre el giro de lo filosófico a lo teológico. La revelación (tarea de la teología) consiste en descubrir o manifestar un secreto. Toda aventura religiosa se inicia con una traición a órdenes de significación heredados. La revelación religiosa es prima hermana de esta actitud de ruptura.[16]

Los mādhyamika son el blanco de numerosas críticas. Los que decían no tener nada que proponer fueron grandes estimuladores del pensamiento filosófico de India, China, Tíbet y Japón. La enorme literatura de comentarios críticos a su filosofía (budistas y no budistas), así lo atestigua. El mādhyamika es lapidado en el ágora pública no sólo porque ha traicionado las reglas del debate (de la lógica común y corriente), sino también porque su método filosófico lo coloca en una constante situación de abogado del diablo. Son traidores a la filosofía en el sentido de que han roto las reglas del juego y han corrido a refugiarse en la paradoja. Ya sea la paradoja de la indeterminación o la tautología que dice que la "vacuidad es vacía". Pero esta traición puede indicarnos que los objetivos perseguidos no se restringen al ámbito de la filosofía o de la tradición dialéctica (vāda).[17] El mādhyamika trata de

[15] Una de las mejores representaciones de la paradoja del secreto es la de *La secta del fénix* de Borges. El parentesco del que hablo es más claro en inglés, donde "revelar un secreto" es *to betray a secret*.

[16] Podríamos ir más lejos y decir que tanto Buda, como Moisés, Cristo o Mahoma traicionaron una hermenéutica (heredada) y en ese acto cifraron su revelación (fundando una nueva hermenéutica).

[17] A pesar de que Nāgārjuna pertenece a ella y está condicionado por esa misma tradición



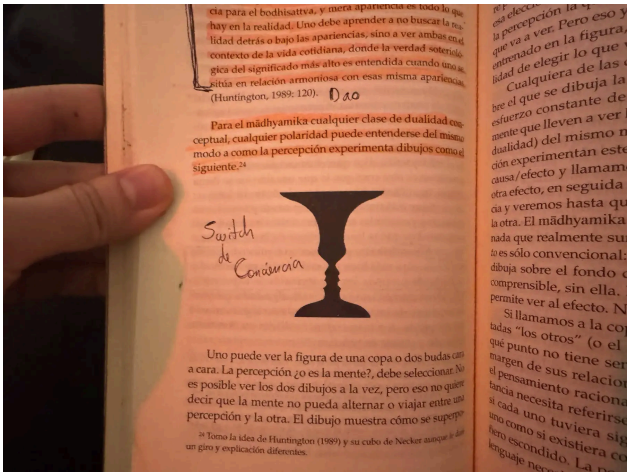
es lo que la literatura budista designa con el término "prajñapti" (designación convencional). Los significantes no sólo están expuestos a las constantes revisiones y transformaciones de sus significados, dados por el uso que hacen de ellos los hablantes, sino que también están sujetos a las intenciones, deseos y aspiraciones (intelectuales, emocionales o de otro tipo) de la comunidad que los utiliza y son, sin duda, más sensibles a los usos que el poder (político o eclesiástico) pueda hacer de ellos.

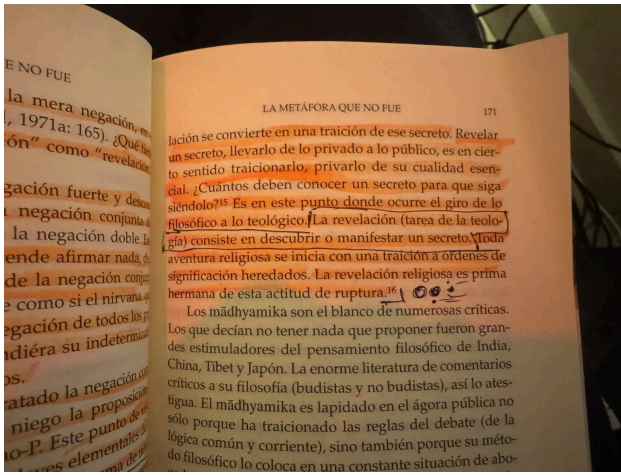
Para el mādhyamika, por tanto, el conocimiento, que descansa necesariamente en conceptos y palabras (signos con dos caras: significante y significado), y se desarrolla mediante un proceso de entrenamiento teórico (teología del vacío) y práctico (técnicas de meditación y otras tecnologías del yo), está destinado a capacitar al adepto a "[...] percibir directamente cada aspecto de su experiencia como envuelto en nuevos e insospechados modos de relación —tanto entre ellos como con la conciencia que los percibe. Esto es lo que ha sido llamado teoría del significado 'no referencial' y teoría del significado 'no egocéntrico'" (Huntington, 1989: 113).

Dado que no hay referentes completamente acabados o cerrados a los que referirse, el significado estará siempre atado al contexto en el que ocurre, y la misma posibilidad de un significado acontextual o ahistórico se convierte en algo carente de sentido. Pero es importante no confundir esa falta de un referente absoluto o acabado para los significantes que intentan, sin conseguirlo, señalarlo, con la idea simplista según la cual no hay referente en absoluto.

Normalmente uno llega a comprender el significado de una palabra o concepto a través de un proceso de socialización, donde la práctica repetida graba en la mente un

96 img_4249.dng





E NO FUE

la mera negación, e
, 1971a: 165). ¿Qué
ón" como "revelació

gación fuerte y desc
negación conjunta
la negación doble. L
ende afirmar nada,
de la negación conj
e como si el nirvana
egación de todos los
ndiéra su indetermin
os.
atado la negación
niego la proposici
o-P. Este punto de
elementales

LA METÁFORA QUE NO FUE 171

lación se convierte en una traición de ese secreto. Revelar un secreto, llevarlo de lo privado a lo público, es en cierto sentido traicionarlo, privarlo de su cualidad esencial. ¿Cuántos deben conocer un secreto para que siga siéndolo?[15] Es en este punto donde ocurre el giro de lo filosófico a lo teológico. La revelación (tarea de la teología) consiste en descubrir o manifestar un secreto. Toda aventura religiosa se inicia con una traición a órdenes de significación heredados. La revelación religiosa es prima hermana de esta actitud de ruptura.[16]

Los mādhyamika son el blanco de numerosas críticas. Los que decían no tener nada que proponer fueron grandes estimuladores del pensamiento filosófico de India, China, Tíbet y Japón. La enorme literatura de comentarios críticos a su filosofía (budistas y no budistas), así lo atestigua. El mādhyamika es lapidado en el ágora pública no sólo porque ha traicionado las reglas del debate (de la lógica común y corriente), sino también porque su método filosófico lo coloca en una constante situación de abo-

"La iluminación" como concepto capitalista.

Gados de negación.

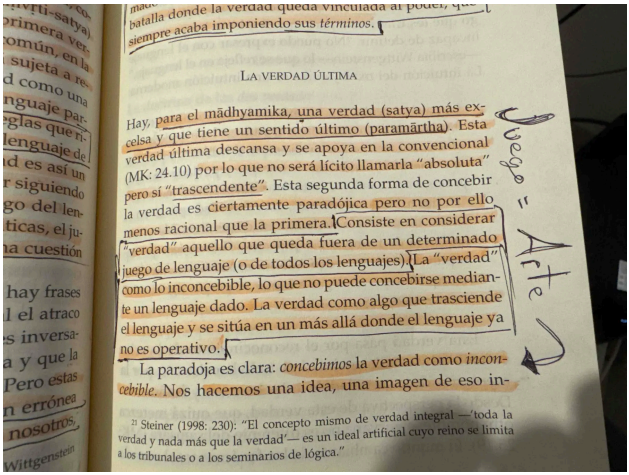
Brahmanización del budismo.

concebible, y, a pesar de que es imposible de apresar o de expresar, lo intentamos de múltiples maneras (el arte es una de ellas, el ritual otra). Y esa imagen de la verdad nos puede inspirar, reconfortar, iluminar. Algunos han querido ver en este más allá del lenguaje un más acá fundacional, la verdad como la cimentación sobre la que descansa el edificio del lenguaje, su base. Siendo entonces la "verdad" la fuente de la que brotan todos los lenguajes.

Esta otra forma de concebir la verdad tiene sus razones. Los lenguajes son realidades abiertas, abiertas a algo que los trasciende pero que el mismo lenguaje se ve incapaz de definir. "No puedo expresar con el lenguaje —escribía Wittgenstein— lo que se refleja en el lenguaje." La intuición del mādhyamika es una intuición moderna:

> La palabra oculta mucho más de lo que confiesa; opaca mucho más de lo que define; aparta mucho más de lo que vincula. El terreno que media entre el hablante y el oyente es inestable, sembrado de trampas y poblado de espejismos, aun cuando se trate del discurso interior, cuando "yo me hablo a mí mismo", esta dualidad que es en sí misma un producto de la "otredad"; es inestable y está sembrada de trampas y espejismos. "Los únicos pensamientos verdaderos —dijo Adorno en su *Minima Moralia*— son aquellos que no llegan a captar su propio significado" (Steiner, 1998: 238).

Esta verdad pasa por el reconocimiento de la relacionalidad y condicionalidad de todo lo existente, por la aceptación de la vacuidad de todas las cosas y fenómenos. Desde la perspectiva de esta verdad, que quizá merezca otro nombre, el nirvana no es diferente del samsāra (MK: 25.19). El mundo cambiante de los fenómenos, el mundo



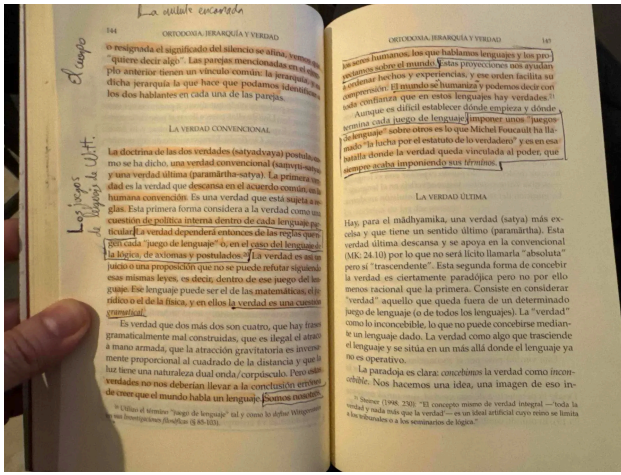
batalla donde la verdad queda vinculada al poder, que siempre acaba imponiendo sus *términos*.

La verdad última

Hay, para el mādhyamika, una verdad (satya) más excelsa y que tiene un sentido último (paramārtha). Esta verdad última descansa y se apoya en la convencional (MK: 24.10) por lo que no será lícito llamarla "absoluta" pero sí "trascendente". Esta segunda forma de concebir la verdad es ciertamente paradójica pero no por ello menos racional que la primera. Consiste en considerar "verdad" aquello que queda fuera de un determinado juego de lenguaje (o de todos los lenguajes). La "verdad" como lo inconcebible, lo que no puede concebirse mediante un lenguaje dado. La verdad como algo que trasciende el lenguaje y se sitúa en un más allá donde el lenguaje ya no es operativo.

La paradoja es clara: *concebimos* la verdad como *inconcebible*. Nos hacemos una idea, una imagen de eso in-

[21] Steiner (1998: 230): "El concepto mismo de verdad integral —'toda la verdad y nada más que la verdad'— es un ideal artificial cuyo reino se limita a los tribunales o a los seminarios de lógica."



144 ORTODOXIA, JERARQUÍA Y VERDAD

o resignada el significado del silencio se afina, vemos más "quiere decir algo". Las parejas mencionadas en el capítulo anterior tienen un vínculo común: la jerarquía. Y esa dicha jerarquía la que hace que podamos identificar los dos hablantes en cada una de las parejas.

La verdad convencional

La doctrina de las dos verdades (satyadvaya) postula, como se ha dicho, una verdad convencional (samvṛti-satya) y una verdad última (paramārtha-satya). La primera verdad es la verdad que descansa en el acuerdo común, en la humana convención. Es una verdad que está sujeta a reglas. Esta primera forma considera a la verdad como una cuestión de política interna dentro de cada lenguaje particular. La verdad dependerá entonces de las reglas que rijan cada "juego de lenguaje" o, en el caso del lenguaje de la lógica, de axiomas y postulados.[5] La verdad es así un juicio o una proposición que no se puede refutar siguiendo esas mismas leyes, es decir, dentro de ese juego del lenguaje. Ese lenguaje puede ser el de las matemáticas, el físico o el de la física, y en ellos la verdad es una cuestión gramatical.

Es verdad que dos más dos son cuatro, que hay frases gramaticalmente mal construidas, que es ilegal el atraco a mano armada, que la atracción gravitatoria es inversamente proporcional al cuadrado de la distancia y que la luz tiene una naturaleza dual onda/corpúsculo. Pero estas verdades no nos deberían llevar a la conclusión errónea de creer que el mundo habla un lenguaje. Somos nosotros

[5] Utilizo el término "juego de lenguaje" tal y como lo define Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas* (§ 83-103).

ORTODOXIA, JERARQUÍA Y VERDAD 145

los seres humanos, los que hablamos lenguajes y los proyectamos sobre el mundo. Estas proyecciones nos ayudan a ordenar hechos y experiencias, y ese orden facilita su comprensión. El mundo se humaniza y podemos decir con toda confianza que en estos lenguajes hay verdades.[5]

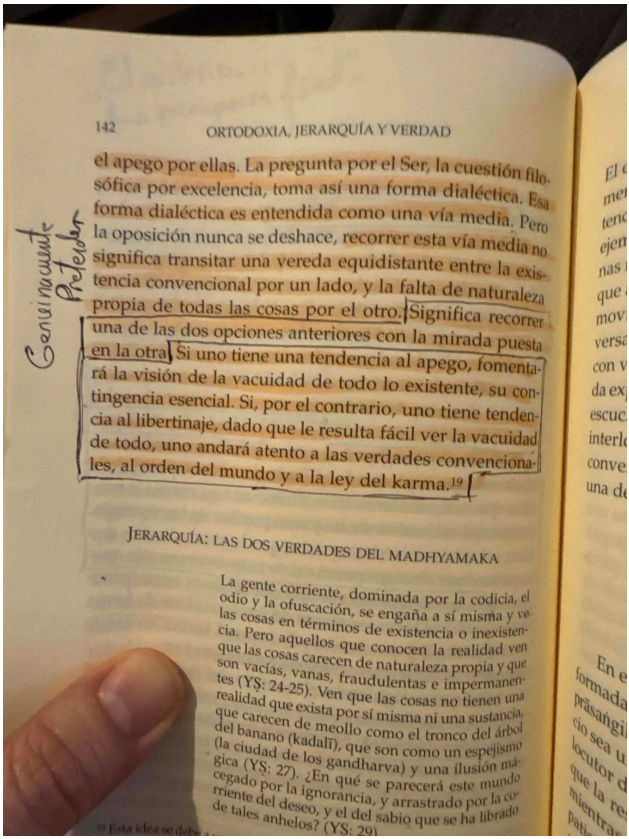
Aunque es difícil establecer dónde empieza y dónde termina cada juego de lenguaje, imponer unos "juegos de lenguaje" sobre otros es lo que Michel Foucault ha llamado "la lucha por el estatuto de lo verdadero" y es en esa batalla donde la verdad queda vinculada al poder, que siempre acaba imponiendo sus términos.

La verdad última

Hay, para el mādhyamika, una verdad (satya) más excelsa y que tiene un sentido último (paramārtha). Esta verdad última descansa y se apoya en la convencional (MK 24.10) por lo que no será lícito llamarla "absoluta" pero sí "trascendente". Esta segunda forma de concebir la verdad es ciertamente paradójica pero no por ello menos racional que la primera. Consiste en considerar "verdad" aquello que queda fuera de un determinado juego de lenguaje (o de todos los lenguajes). La "verdad" como lo inconcebible, lo que no puede concebirse mediante un lenguaje dado. La verdad como algo que trasciende el lenguaje y se sitúa en un más allá donde el lenguaje ya no es operativo.

La paradoja es clara: *concebimos* la verdad como inconcebible. Nos hacemos una idea, una imagen de eso in-

[5] Shéner (1998, 230): "El concepto mismo de verdad integral —toda la verdad y nada más que la verdad— es un ideal artificial cuyo reino se limita a los tribunales o a los seminarios de lógica."

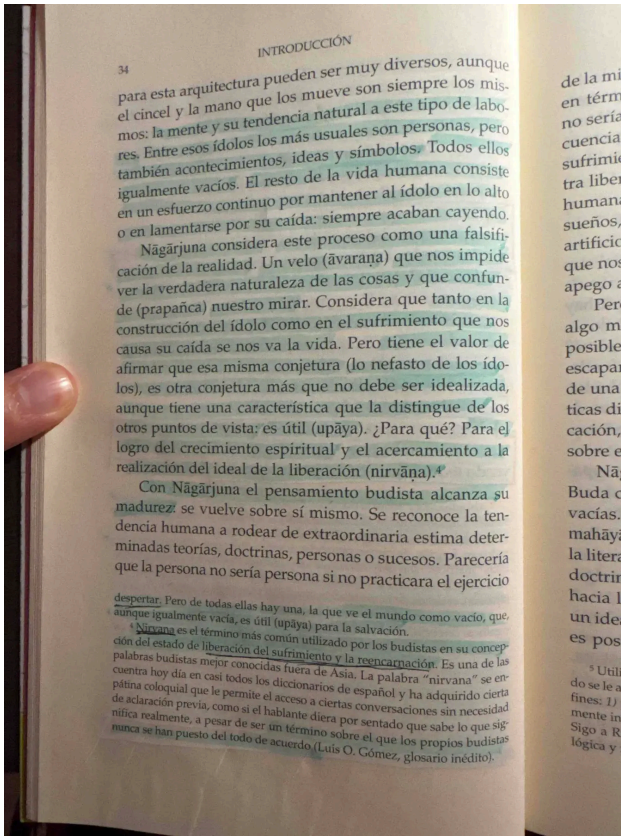


el apego por ellas. La pregunta por el Ser, la cuestión filosófica por excelencia, toma así una forma dialéctica. Esa forma dialéctica es entendida como una vía media. Pero la oposición nunca se deshace, recorrer esta vía media no significa transitar una vereda equidistante entre la existencia convencional por un lado, y la falta de naturaleza propia de todas las cosas por el otro. Significa recorrer una de las dos opciones anteriores con la mirada puesta en la otra. Si uno tiene una tendencia al apego, fomentará la visión de la vacuidad de todo lo existente, su contingencia esencial. Si, por el contrario, uno tiene tendencia al libertinaje, dado que le resulta fácil ver la vacuidad de todo, uno andará atento a las verdades convencionales, al orden del mundo y a la ley del karma.[19]

JERARQUÍA: LAS DOS VERDADES DEL MADHYAMAKA

La gente corriente, dominada por la codicia, el odio y la ofuscación, se engaña a sí misma y ve las cosas en términos de existencia o inexistencia. Pero aquellos que conocen la realidad ven que las cosas carecen de naturaleza propia y que son vacías, vanas, fraudulentas e impermanentes (YŞ: 24-25). Ven que las cosas no tienen una realidad que exista por sí misma ni una sustancia, que carecen de meollo como el tronco del árbol del banano (kadalī), que son como un espejismo (la ciudad de los gandharva) y una ilusión mágica (YŞ: 27). ¿En qué se parecerá este mundo cegado por la ignorancia, y arrastrado por la corriente del deseo, y el del sabio que se ha librado de tales anhelos? (YŞ: 29)

[19] Esta idea se deba



para esta arquitectura pueden ser muy diversos, aunque el cincel y la mano que los mueve son siempre los mismos: la mente y su tendencia natural a este tipo de labores. Entre esos ídolos los más usuales son personas, pero también acontecimientos, ideas y símbolos. Todos ellos igualmente vacíos. El resto de la vida humana consiste en un esfuerzo continuo por mantener al ídolo en lo alto o en lamentarse por su caída: siempre acaban cayendo.

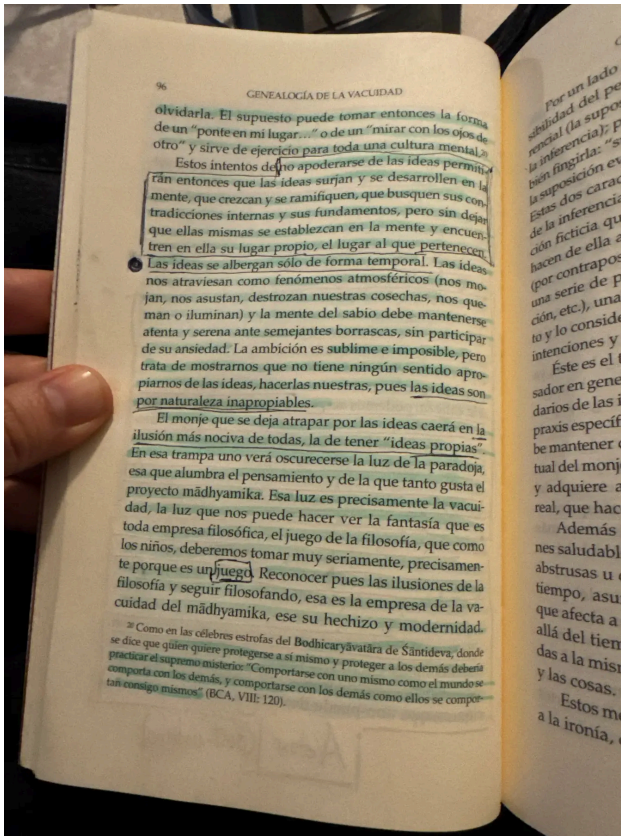
Nāgārjuna considera este proceso como una falsificación de la realidad. Un velo (āvaraṇa) que nos impide ver la verdadera naturaleza de las cosas y que confunde (prapañca) nuestro mirar. Considera que tanto en la construcción del ídolo como en el sufrimiento que nos causa su caída se nos va la vida. Pero tiene el valor de afirmar que esa misma conjetura (lo nefasto de los ídolos), es otra conjetura más que no debe ser idealizada, aunque tiene una característica que la distingue de los otros puntos de vista: es útil (upāya). ¿Para qué? Para el logro del crecimiento espiritual y el acercamiento a la realización del ideal de la liberación (nirvāṇa).[4]

Con Nāgārjuna el pensamiento budista alcanza su madurez: se vuelve sobre sí mismo. Se reconoce la tendencia humana a rodear de extraordinaria estima determinadas teorías, doctrinas, personas o sucesos. Parecería que la persona no sería persona si no practicara el ejercicio

despertar. Pero de todas ellas hay una, la que ve el mundo como vacío, que, aunque igualmente vacía, es útil (upāya) para la salvación.

[4] Nirvana es el término más común utilizado por los budistas en su concepción del estado de liberación del sufrimiento y la reencarnación. Es una de las palabras budistas mejor conocidas fuera de Asia. La palabra "nirvana" se encuentra hoy día en casi todos los diccionarios de español y ha adquirido cierta pátina coloquial que le permite el acceso a ciertas conversaciones sin necesidad de aclaración previa, como si el hablante diera por sentado que sabe lo que significa realmente, a pesar de ser un término sobre el que los propios budistas nunca se han puesto del todo de acuerdo (Luis O. Gómez, glosario inédito).

Nagarjuna enseña que **todos estamos completamente locos**—*aceptar* este hecho es un paso para liberarse de la locura.
Pero, al mismo tiempo, Nagarjuna me diría que en realidad *no enseña nada*.



96 GENEALOGÍA DE LA VACUIDAD

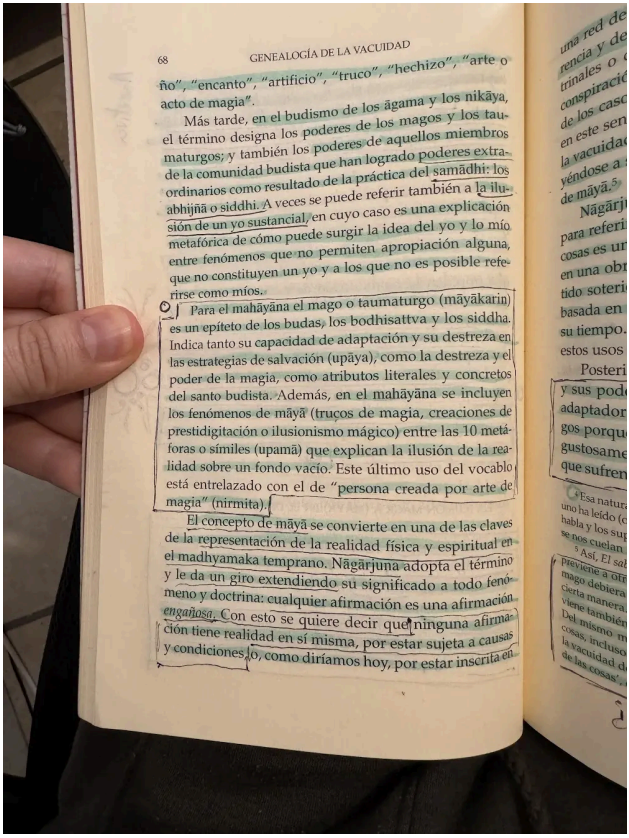
olvidarla. El supuesto puede tomar entonces la forma de un "ponte en mi lugar..." o de un "mirar con los ojos de otro" y sirve de ejercicio para toda una cultura mental.[2]

Estos intentos de no apoderarse de las ideas permitirán entonces que las ideas surjan y se desarrollen en la mente, que crezcan y se ramifiquen, que busquen sus contradicciones internas y sus fundamentos, pero sin dejar que ellas mismas se establezcan en la mente y encuentren en ella su lugar propio, el lugar al que pertenecen. Las ideas se albergan sólo de forma temporal. Las ideas nos atraviesan como fenómenos atmosféricos (nos mojan, nos asustan, destrozan nuestras cosechas, nos queman o iluminan) y la mente del sabio debe mantenerse atenta y serena ante semejantes borrascas, sin participar de su ansiedad. La ambición es sublime e imposible, pero trata de mostrarnos que no tiene ningún sentido apropiarnos de las ideas, hacerlas nuestras, pues las ideas son por naturaleza inapropiables.

El monje que se deja atrapar por las ideas caerá en la ilusión más nociva de todas, la de tener "ideas propias". En esa trampa uno verá oscurecerse la luz de la paradoja, esa que alumbra el pensamiento y de la que tanto gusta el proyecto mādhyamika. Esa luz es precisamente la vacuidad, la luz que nos puede hacer ver la fantasía que es toda empresa filosófica, el juego de la filosofía, que como los niños, deberemos tomar muy seriamente, precisamente porque es un juego. Reconocer pues las ilusiones de la filosofía y seguir filosofando, esa es la empresa de la vacuidad del mādhyamika, ese su hechizo y modernidad.

[2] Como en las célebres estrofas del Bodhicaryāvatāra de Śāntideva, donde se dice que quien quiere protegerse a sí mismo y proteger a los demás debería practicar el supremo misterio: "Comportarse con uno mismo como el mundo se comporta con los demás, y comportarse con los demás como ellos se comportan consigo mismos" (BCA, VIII: 120).

108 Juan Arnau — La palabra en el vacío: Filosofía de Nagarjuna p.68



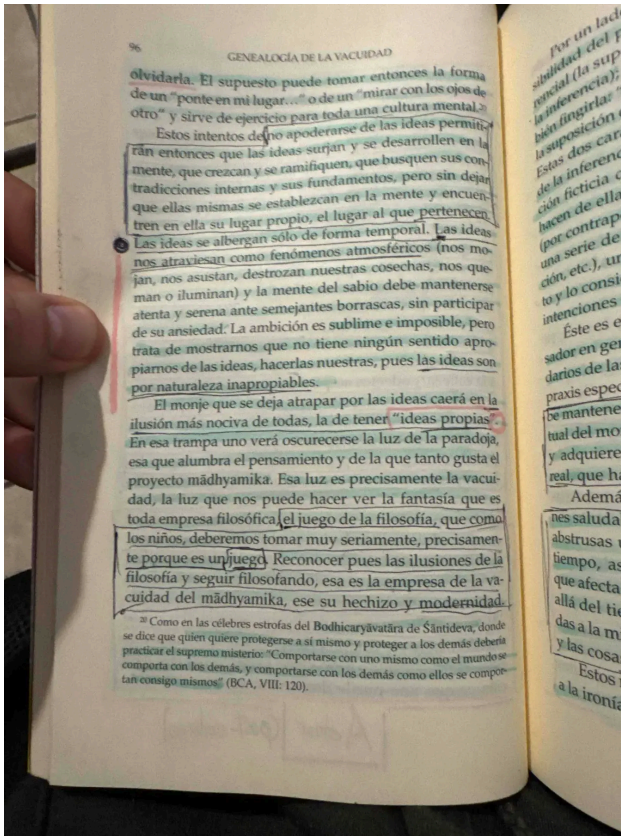
68 GENEALOGÍA DE LA VACUIDAD

ño", "encanto", "artificio", "truco", "hechizo", "arte o acto de magia".

Más tarde, en el budismo de los āgama y los nikāya, el término designa los poderes de los magos y los taumaturgos; y también los poderes de aquellos miembros de la comunidad budista que han logrado poderes extraordinarios como resultado de la práctica del samādhi: los abhijñā o siddhi. A veces se puede referir también a la ilusión de un yo sustancial, en cuyo caso es una explicación metafórica de cómo puede surgir la idea del yo y lo mío entre fenómenos que no permiten apropiación alguna, que no constituyen un yo y a los que no es posible referirse como míos.

Para el mahāyāna el mago o taumaturgo (māyākarin) es un epíteto de los budas, los bodhisattva y los siddha. Indica tanto su capacidad de adaptación y su destreza en las estrategias de salvación (upāya), como la destreza y el poder de la magia, como atributos literales y concretos del santo budista. Además, en el mahāyāna se incluyen los fenómenos de māyā (trucos de magia, creaciones de prestidigitación o ilusionismo mágico) entre las 10 metáforas o símiles (upamā) que explican la ilusión de la realidad sobre un fondo vacío. Este último uso del vocablo está entrelazado con el de "persona creada por arte de magia" (nirmita).

El concepto de māyā se convierte en una de las claves de la representación de la realidad física y espiritual en el madhyamaka temprano. Nāgārjuna adopta el término y le da un giro extendiendo su significado a todo fenómeno y doctrina: cualquier afirmación es una afirmación *engañosa*. Con esto se quiere decir que ninguna afirmación tiene realidad en sí misma, por estar sujeta a causas y condiciones y, como diríamos hoy, por estar inscrita en



96

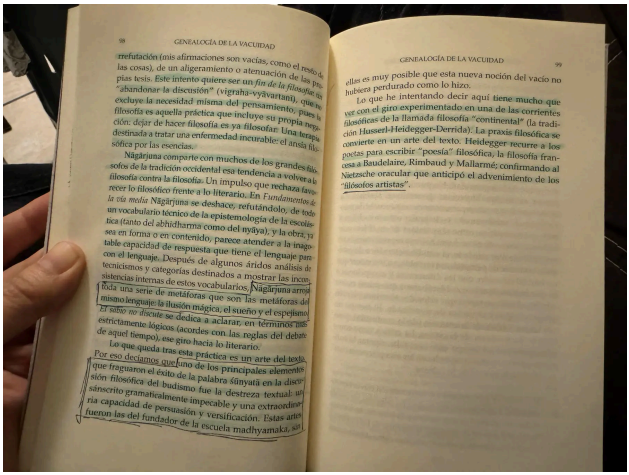
GENEALOGÍA DE LA VACUIDAD

olvidarla. El supuesto puede tomar entonces la forma de un "ponte en mi lugar..." o de un "mirar con los ojos de otro" y sirve de ejercicio para toda una cultura mental.[20]

Estos intentos de no apoderarse de las ideas permitirán entonces que las ideas surjan y se desarrollen en la mente, que crezcan y se ramifiquen, que busquen sus contradicciones internas y sus fundamentos, pero sin dejar que ellas mismas se establezcan en la mente y encuentren en ella su lugar propio, el lugar al que pertenecen. Las ideas se albergan sólo de forma temporal. Las ideas nos atrayiesan como fenómenos atmosféricos (nos mojan, nos asustan, destrozan nuestras cosechas, nos queman o iluminan) y la mente del sabio debe mantenerse atenta y serena ante semejantes borrascas, sin participar de su ansiedad. La ambición es sublime e imposible, pero trata de mostrarnos que no tiene ningún sentido apropiarnos de las ideas, hacerlas nuestras, pues las ideas son por naturaleza inapropiables.

El monje que se deja atrapar por las ideas caerá en la ilusión más nociva de todas, la de tener "ideas propias". En esa trampa uno verá oscurecerse la luz de la paradoja, esa que alumbra el pensamiento y de la que tanto gusta el proyecto mādhyamika. Esa luz es precisamente la vacuidad, la luz que nos puede hacer ver la fantasía que es toda empresa filosófica, el juego de la filosofía, que como los niños, deberemos tomar muy seriamente, precisamente porque es un juego. Reconocer pues las ilusiones de la filosofía y seguir filosofando, esa es la empresa de la vacuidad del mādhyamika, ese su hechizo y modernidad.

[20] Como en las célebres estrofas del Bodhicaryāvatāra de Śāntideva, donde se dice que quien quiere protegerse a sí mismo y proteger a los demás debería practicar el supremo misterio: "Comportarse con uno mismo como el mundo se comporta con los demás, y comportarse con los demás como ellos se comportan consigo mismos" (BCA, VIII: 120).



98 GENEALOGÍA DE LA VACUIDAD

refutación (mis afirmaciones son vacías, como el resto de las cosas), de un aligeramiento o atenuación de las propias tesis. Este intento quiere ser un fin de la filosofía, un "abandonar la discusión" (vigraha-vyāvartanī), que no excluye la necesidad misma del pensamiento, pues la filosofía es aquella práctica que incluye su propia negación: dejar de hacer filosofía es ya filosofar. Una terapia destinada a tratar una enfermedad inexistente: el amor filosófico por las esencias.

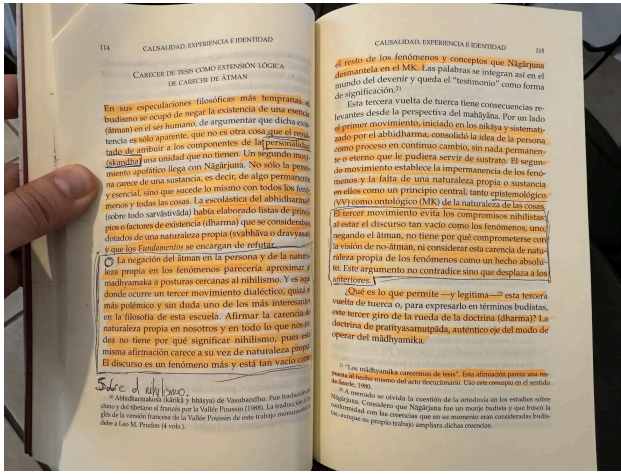
Nāgārjuna comparte con muchos de los grandes filósofos de la tradición occidental esa tendencia a volver a la filosofía contra la filosofía. Un impulso que rechaza favorecer lo filosófico frente a lo literario. En *Fundamentos de la vía media* Nāgārjuna se deshace, refutándolos, de todo un vocabulario técnico de la epistemología de la escolástica (tanto del abhidharma como del nyāya), y la obra, ya sea en forma o en contenido, parece atender a la inagotable capacidad de respuesta que tiene el lenguaje para con el lenguaje. Después de algunos áridos análisis de tecnicismos y categorías destinados a mostrar las incon- sistencias internas de estos vocabularios, Nāgārjuna arroja toda una serie de metáforas que son las metáforas del mismo lenguaje: la ilusión mágica, el sueño y el espejismo. El sabio no discute se dedica a aclarar, en términos muy estrictamente lógicos (acordes con las reglas del debate de aquel tiempo), ese giro hacia lo literario.

Por eso decíamos que esta práctica es un arte del texto. Lo que queda tras esta práctica es un arte del texto, que fraguaron el éxito de la palabra śūnyatā en la discusión filosófica del budismo fue la destreza textual: un sánscrito gramaticalmente impecable y una extraordinaria capacidad de persuasión y versificación. Estas artes fueron las del fundador de la escuela madhyamaka, sin

GENEALOGÍA DE LA VACUIDAD 99

ellas es muy posible que esta nueva noción del vacío no hubiera perdurado como lo hizo.

Lo que he intentando decir aquí tiene mucho que ver con el giro experimentado en una de las corrientes filosóficas de la llamada filosofía "continental" (la tradición Husserl-Heidegger-Derrida). La praxis filosófica se convierte en un arte del texto. Heidegger recurre a los poetas para escribir "poesía" filosófica; la filosofía francesa a Baudelaire, Rimbaud y Mallarmé; confirmando al Nietzsche oracular que anticipó el advenimiento de los "filósofos artistas".



114 CAUSALIDAD, EXPERIENCIA E IDENTIDAD

CARECER DE TESIS COMO EXTENSIÓN LÓGICA DE CARECER DE ĀTMAN

En sus especulaciones filosóficas más tempranas, el budismo se ocupó de negar la existencia de una esencia (ātman) en el ser humano, de argumentar que dicha esencia es sólo aparente, que no es otra cosa que el resultado de atribuir a los componentes de la personalidad (skandha) una unidad que no tienen. Un segundo movimiento apofático llega con Nāgārjuna. No sólo la persona carece de una sustancia, es decir, de algo permanente y esencial, sino que sucede lo mismo con todos los fenómenos y todas las cosas. La escolástica del abhidharma (sobre todo sarvāstivāda) había elaborado listas de principios o factores de existencia (dharma) que se consideraban dotados de una naturaleza propia (svabhāva o dravyasat). Y que los *Fundamentos* se encargan de refutar.

La negación del ātman en la persona y de la naturaleza propia en los fenómenos parecería aproximar a madhyamaka a posturas cercanas al nihilismo. Y es aquí donde ocurre un tercer movimiento dialéctico, quizá el más polémico y sin duda uno de los más interesantes en la filosofía de esta escuela. Afirmar la carencia de naturaleza propia en nosotros y en todo lo que nos rodea no tiene por qué significar nihilismo, pues esa misma afirmación carece a su vez de naturaleza propia. El discurso es un fenómeno más y está tan vacío como

Sobre el ātman

[3] Abhidharmakośa (kārikā y bhāṣya) de Vasubandhu. Fue traducido al chino y del tibetano al francés por la Vallée Poussin (1988). La traducción al inglés de la versión francesa de la Vallée Poussin de este trabajo monumental debe a Leo M. Pruden (4 vols.).

CAUSALIDAD, EXPERIENCIA E IDENTIDAD 115

el resto de los fenómenos y conceptos que Nāgārjuna desmantela en el MK. Las palabras se integran así en el mundo del devenir y queda el "testimonio" como forma de significación.[3]

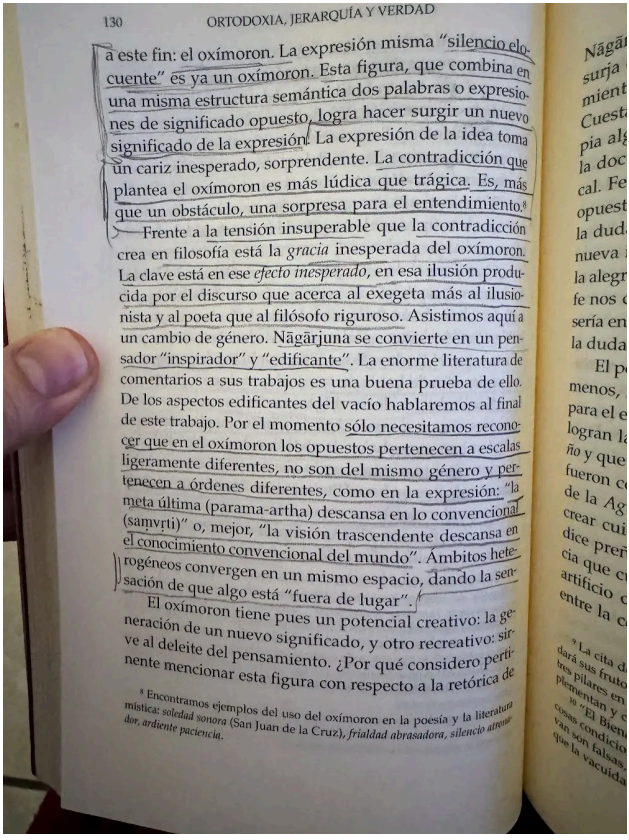
Esta tercera vuelta de tuerca tiene consecuencias relevantes desde la perspectiva del mahāyāna. Por un lado el primer movimiento, iniciado en los nikāya y sistematizado por el abhidharma, consolidó la idea de la persona como proceso en continuo cambio, sin nada permanente o eterno que le pudiera servir de sustrato. El segundo movimiento establece la impermanencia de los fenómenos y la falta de una naturaleza propia o sustancia en ellos como un principio central, tanto epistemológico (VV) como ontológico (MK) de la naturaleza de las cosas. El tercer movimiento evita los compromisos nihilistas al estar el discurso tan vacío como los fenómenos, uno, negando el ātman, no tiene por qué comprometerse con la visión de no-ātman, ni considerar esta carencia de naturaleza propia de los fenómenos como un hecho absoluto. Este argumento no contradice sino que desplaza a los anteriores.

¿Qué es lo que permite —y legitima—[4] esta tercera vuelta de tuerca o, para expresarlo en términos budistas, este tercer giro de la rueda de la doctrina (dharma)? La doctrina de pratītyasamutpāda, auténtico eje del modo de operar del mādhyamika.

[3] "Los mādhyamika carecemos de tesis". Esta afirmación parece una negación del hecho mismo del acto ilocucionario. Uso este concepto en el sentido de Searle, 1980.

[4] A menudo se olvida la cuestión de la ortodoxia en los estudios sobre Nāgārjuna. Conocerlo que Nāgārjuna fue un monje budista y que buscó la continuidad con las creencias que en su momento eran consideradas budistas, aunque su propio trabajo amplíara dichas creencias.

112 Juan Arnau — La palabra ante el vacío: Filosofía de Nagarjuna p 130



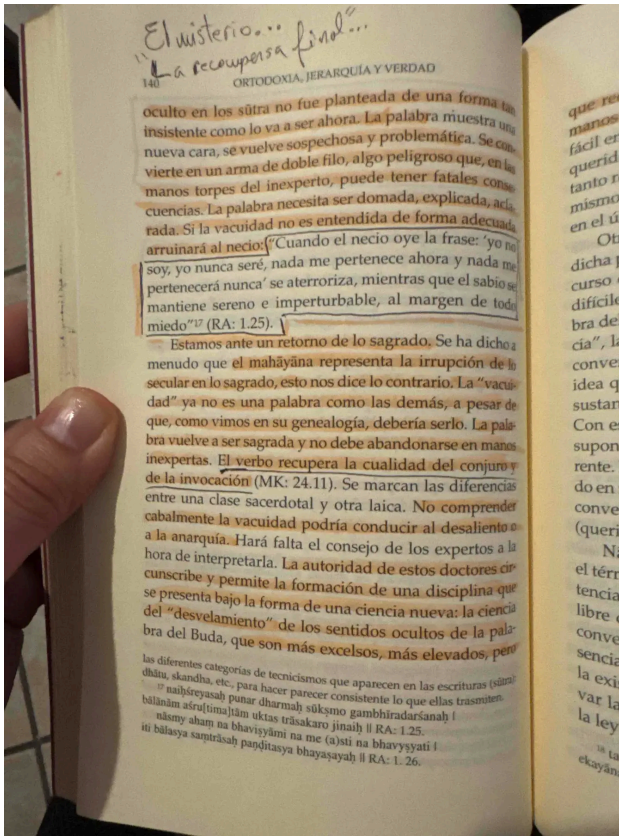
130 ORTODOXIA, JERARQUÍA Y VERDAD

a este fin: el oxímoron. La expresión misma "silencio elocuente" es ya un oxímoron. Esta figura, que combina en una misma estructura semántica dos palabras o expresiones de significado opuesto, logra hacer surgir un nuevo significado de la expresión. La expresión de la idea toma un cariz inesperado, sorprendente. La contradicción que plantea el oxímoron es más lúdica que trágica. Es, más que un obstáculo, una sorpresa para el entendimiento.[8]

Frente a la tensión insuperable que la contradicción crea en filosofía está la *gracia* inesperada del oxímoron. La clave está en ese *efecto inesperado*, en esa ilusión producida por el discurso que acerca al exegeta más al ilusionista y al poeta que al filósofo riguroso. Asistimos aquí a un cambio de género. Nāgārjuna se convierte en un pensador "inspirador" y "edificante". La enorme literatura de comentarios a sus trabajos es una buena prueba de ello. De los aspectos edificantes del vacío hablaremos al final de este trabajo. Por el momento sólo necesitamos reconocer que en el oxímoron los opuestos pertenecen a escalas ligeramente diferentes, no son del mismo género y pertenecen a órdenes diferentes, como en la expresión: "la meta última (parama-artha) descansa en lo convencional (samvṛti)" o, mejor, "la visión trascendente descansa en el conocimiento convencional del mundo". Ámbitos heterogéneos convergen en un mismo espacio, dando la sensación de que algo está "fuera de lugar".

El oxímoron tiene pues un potencial creativo: la generación de un nuevo significado, y otro recreativo: sirve al deleite del pensamiento. ¿Por qué considero pertinente mencionar esta figura con respecto a la retórica de

[8] Encontramos ejemplos del uso del oxímoron en la poesía y la literatura mística: *soledad sonora* (San Juan de la Cruz), *frialdad abrasadora, silencio atronador, ardiente paciencia*.



El misterio... "La recompensa final"...

oculto en los sūtra no fue planteada de una forma tan insistente como lo va a ser ahora. La palabra muestra una nueva cara, se vuelve sospechosa y problemática. Se convierte en un arma de doble filo, algo peligroso que, en las manos torpes del inexperto, puede tener fatales consecuencias. La palabra necesita ser domada, explicada, aclarada. Si la vacuidad no es entendida de forma adecuada arruinará al necio: "Cuando el necio oye la frase: 'yo no soy, yo nunca seré, nada me pertenece ahora y nada me pertenecerá nunca' se aterroriza, mientras que el sabio se mantiene sereno e imperturbable, al margen de todo miedo"[17] (RA: 1.25).

Estamos ante un retorno de lo sagrado. Se ha dicho a menudo que el mahāyāna representa la irrupción de lo secular en lo sagrado, esto nos dice lo contrario. La "vacuidad" ya no es una palabra como las demás, a pesar de que, como vimos en su genealogía, debería serlo. La palabra vuelve a ser sagrada y no debe abandonarse en manos inexpertas. El verbo recupera la cualidad del conjuro y de la invocación (MK: 24.11). Se marcan las diferencias entre una clase sacerdotal y otra laica. No comprender cabalmente la vacuidad podría conducir al desaliento o a la anarquía. Hará falta el consejo de los expertos a la hora de interpretarla. La autoridad de estos doctores circunscribe y permite la formación de una disciplina que se presenta bajo la forma de una ciencia nueva: la ciencia del "desvelamiento" de los sentidos ocultos de la palabra del Buda, que son más excelsos, más elevados, pero

las diferentes categorías de tecnicismos que aparecen en las escrituras (sūtra, dhātu, skandha, etc., para hacer parecer consistente lo que ellas trasmiten.

[17] naiḥśreyasaḥ punar dharmaḥ sūkṣmo gambhīradarśanaḥ | bālānām aśru[ṣima]tām uktas trāsakaro jinaiḥ || RA: 1.25.
nāsmy ahaṃ na bhaviṣyāmi na me (a)sti na bhavyṣyati | iti bālasya saṃtrāsaḥ paṇḍitasya bhayaṣayaḥ || RA: 1. 26.